آلام العقل الغربي

فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم

ريتشارد تارناس

نقله إلى العربية

فاضل جتكر

آلام العقل الغربي

آلام العقل الغربي

فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم

تأليف

ريتشارد تارناس

نقله إلى العربية

فاضل جتكر

كلمة KALIMA

العبيكان obeikan

الطبعة العربية الأولى
1431هـ 2010 م
ردمك: 5 - 897 - 54 - 9960 - 978
صدرت هذه الطبعة باتفاقية نشر خاصة بين الناشر العبيكان & كلمة KALIMA

كلمة:

إن هيئة أبوظبي للثقافة والتراث KALIMA كلمة غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما تعبر آراء الكتاب عن مؤلفها.

ص.ب: 2380 أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة.
هاتف: 6314468 2 971 + فاكس: 6314462 2 971+
www.Kalima.ae

العبيكان Obeikan
المملكة العربية السعودية - شارع العليا العام - جنوب برج المملكة - عمارة الموسى للمكاتب
هاتف: 2937574 - 2937581 فاكس: 2937588 ص.ب: 67622 الرمز: 11517

يتضمن هذا الكتاب ترجمة عن النص الإنجليزي لكتاب:
The Passion of the Western Mind
Richard Tarnas

Copyright © 1991 by Richard Tarnas

Arabic Copyright العبيكان Obeikan 2009 - 1430

امتياز التوزيع شركة مكتبة العبيكان Obeikan
المملكة العربية السعودية - العليا - تقاطع طريق الملك فهد مع شارع العروبة
هاتف: 4160018 - 4654424 فاكس: 4650129 ص.ب: 62807 الرمز: 11595

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر.

إطراء من جملة ما قيل إطراءً لهذا الكتاب

«أفضل تاريخ قرأته حتى الآن عن الفكر الغربي... شُغل معلمين»

روبرت ايه ماكديرموت

رئيس قسم الفلسفة

كلية باروخ، جامعة مدينة نيويورك

«إنجاز بحثي خارق. لا يكتفي بوضع الفكر الغربي في سياقه، بل يستحضر رؤى ثاقبة جديدة تخص تطور نمط تفكيرنا ومستقبل المشروع الإنساني من ألفه إلى يائه».

جون إي ماك

أستاذ الطب النفسي، معهد طب هارفارد

مؤلف **أمير فوضانا وسيمياء البقاء**

الفائز بجائزة بولتزر

«إنها المعالجة الأكثر إبداعاً وشمولاً لتاريخ الفكر الغربي، حسب علمي... إنه كتاب عظيم حقاً، مأثرة».

ستانسلاف غروف

أستاذ علم النفس

معهد كاليفورنيا للدراسات المتكاملة

مؤلف **ميادين اللاوعي الإنساني**

وما بعد الدماغ

«غرقت في بحر نشوة المتعة والحفز الفكريين اللذين وفرهما لي الكتاب من أوله إلى آخره. وما إن وصلت إلى النهاية، حتى وجدتني راغباً في إعادة الكرَّة من جديد... لقد أضفتُ هذا السفر إلى مجموعة صغيرة من الكتب -نحو عشرة مجلدات، منها

قاموسي، الكتاب المقدس إلخ- التي تحتل مكاناً دائماً لها على طاولتي... إنه كتاب كامل، دون أي هفوة. ما من إطراء سيكون مسرفاً».

كنث رِنغ

أستاذ علم النفس، جامعة كنتيكت

مؤلف **مشروع أوميغا**

«ضربة معلم في عالم الفكر تقدم صورة شاملة بالغة الروعة لمسيرة تطور النظرة الغربية إلى العالم بصيغة قابلة للفهم. وحدها خلاصة عقل ما بعد الحداثة تساوي ثمن الكتاب».

ستانلي كربنر

أستاذ علم النفس

معهد سيبروك

«عمل تطلّب قدراً كبيراً من المغامرة والجرأة الفكرية».

غاري ليخمان

بودي تري ريفيو

«يبقى كتاب آلام الفكر الغربي تأريخاً ناجحاً ومتقناً لجذور البحث الغربي وثماره على صعيد تحقيق الفهم بدءاً بإغريق ما قبل سقراط إلى يومنا هذا. وهو إلى ذلك تركيب قوي متعدد الطبقات نجح تحديداً في المزاوجة بين جملة الأبعاد الفلسفية، الروحية، والعلمية لذلك البحث، كما في التنبؤ عن تحولاته الوشيكة ... إنه عمل فني عظيم، وتنوير أصيل».

هاريسون شبرد

ذا هلينيك جورنال

«نجح [تارناس] في جمع آلاف الحقائق وإذابتها في بوتقة فكرية مذهلة بروعتها، مقدماً إياها في نص نثري بلغ مرتبة الكمال».

جورج فويرشتاين، **سبكتروم ريفيو**

«إحاطـة فكرية شاملة لانبثـاق الفكر الإنساني وتطوره منـذ أقدم الأزمان، وحتى اليـوم... بهـذا المجلد قطـع ريتشـارد تارناس شوطاً بعيـداً على طريـق فرض نفسه موسوعياً حديثاً».

ذا نيو إنجلند ريفيو أوف بوكس

«ناجح نجاحاً باهراً.... قراءة شديدة الإثارة، حارقة للصفحات».

روبرت كرافت

ذا كوست

«متقن التنظيم على نحـوٍ استثنائي... كتابة بالغة الجودة... وفوق كل شيء زاخر برؤى تنطلق مثل أسهم نارية صغيرة مزيغة للأبصار من بين كلمات النص... وطابعه التعددي المعرفي المميز يلقي بظلال الشك على مبدأ تقسيم المعرفة إلى اختصاصات، ولعـل هذا هو الإنجاز الأكبر للقصة ومدى أهميتها: يتركز الاهتمام، لا على الأشجار بل على الغابة كلها... [يشتمل الكتاب] على أكثر روايات قصة تاريخ المسيحية المبكرة التي قرأتها إيجازاً وإقناعاً».

ديفيد إل. ملر

أستاذ الأديان، جامعة سيراكوز

مؤلف **كتاب الشِّرك الجديد**

«يتمتـع ريتشارد تارناس بأسلوب بالغ اليسـر والشفافية إلى حد الإدهاش، وكتاب آلام العقـل الغربي يتحـرك بسهولة في زحمة قضايا معقدة دون التضحية بمثقال ذرة من تعقيدها».

جفري هارت

ناشيونال ريفيو

«نحن أمام تفسير جديد يساعدنا على فهم التاريخ، والثقافة، والإنسانية بالذات... ياله من مستوى لا يعرف معنى المساومة من الوضوح، والاتساع، والبساطة!».

كيفان بروزنيك

ذا إنر دور

«على الحافة القاطعة للتفكير حقاً».

مركز هارفارد للدراسات السيكولوجية
في العصر النووي

«مغامرة فكرية: هذه النتيجة المتحدية تسلّط أضواء ساطعة على أفكار مركزية بالنسبة إلى النظرة الحديثة».

بَبْليشرز ويكلي

«بعبقرية صارخة يقدم ملحمة حشد من القضايا المتصارعة حول العقل والمادة، حول الإيمان والرشد، حول الكوزمولوجيا والعلم، حول الحرية والحتمية... إنه دليل أساسي يرشد إلى الحكمة الدائمة لفلاسفة الماضي».

جوزيف إف. كبلر
ذا سياتل تايمز/ بوست إنتلجنسر

«من معايير نجاحه إنه يتم الآن سماع أصداء تلك الأجزاء المألوفة من القصة مشحونة بقدرٍ جديد ومعمق من المعنى على أصعدة الطابع، والتعقيد، والتناقض».

يوجين فونتينل
كروس كرنتس

«يقوم ريتشارد تارناس بمخاطبة حالتنا، بوصفنا بشراً موجودين على قيد الحياة في نهاية القرن العشرين... لقد نجح تارناس في حشد كميات مرعبة وهائلة من المعطيات، ولكنه يعفينا في الوقت نفسه من التشويش الذي من شأن هذه المعرفة أن تحدثه في عقولنا. كيف يتمكن من تحقيق ذلك؟ لا يفاتحنا في المقام الأول عن الأمور التي تمكّن عقلُه من التقاطها، بل عن الأشياء التي تمكّنت من الإمساك بعقله هو. وهكذا فإن روايته لا تلبث أن تنجح في اقتناص عقل القارئ أيضاً».

ديفيد يتايندل - راست
أحد مؤلفي **الانتماء إلى الكون**

«يـا له من كتاب عظيـم!... كتاب مفعم حماسـة عن التاريخ، وعـن نشوة الفكر، وعـن علاقة الفكر بلغز الحياة. وعبقريـة الكتاب تكمن في حرفيته العالية، وشجاعته الواضحة التي يجب ألا نغفل عنها».

والتر آر. كرستي

كريزاليس

«مـن الصعب المبالغة في إطراء مـا أنجزه تارناس... لقد أنتج لـ «حشود المرتبكين التائهـين دليـلاً» مطلوباً بإلحاح شديـد، وخارطة شاملة، ولكنها سهلـة التناول لعالم تاريخ الغرب الفكري الباعث على الحيرة».

سيان إم. كيلي

ذا سان فرانسيسكو يونغ إنستتيوت لايبراري جورنال

«رواية تاريخية مقنعة لقصة نظرة الغرب المتطورة إلى العالم - عقل الغرب وروحه - كما تتجلى في التفاعل المحوري بين الفلسفة، والدين، والعلم... [مكتوبة] بالانطلاق من رؤية وبصيرة سيكولوجي ورهافة فن روائي محترف».

كايث ثومبسون

أوتني ريدر

«يبقـى تارناس أحد أولئك النادرين القيمين الذين يرقون إلى مستوى رؤية عميقة وباقيـة قائمـة على أساس متـين من الدراسـة، والتوازن، والجهـد المتواصل المطلوب لإبداع شيء يرقى إلى مستوى تغيير العالم».

رين بتلر

كومون غراوند

«ليس أقل من أي مشروع إنساني آخر قرباً من مستوى الكمال».

دين جوهان

مؤلف جسد أيوب

إلى هيثر*

* هيثر مالكولم تارناس هي زوج المؤلف، وقد أتى على ذكرها في باب كلمة الشكر، ممتدحاً بصيرتها التحريرية النافذة، وأسئلتها المتعمقة، وأحكامها الحساسة جداً.

المحتويات

إطـراء 5

تمهيـد... 17

مقدمـة 23

الجزء الأول: نظرة الإغريق إلى العالم........................ 25

المُثُل أو الأشكال الأنموذجية الأصلية

الأفكار والآلهة

تطور العقل الإغريقي من هوميروس إلى أفلاطون

الرؤية الأسطورية

ميلاد الفلسفة

التنوير الإغريقي

سقراط

البطل الأفلاطوني

سعي الفيلسوف إلى امتلاك العقل الكوني الشامل

مشكلة الكواكب

أرسطوطاليس والتوازن الإغريقي

الميراث الثنائي

الجزء الثاني: تحول الحقبة الكلاسيكية........................ 107

الخيوط المتقاطعة للنسيج الهلينستي

انحطاط العقل الإغريقي والحفاظ عليه

الفلك

التنجيم

الأفلاطونية الجديدة

روما

انبثاق الديانة المسيحية

الجزء الثالث: النظرة المسيحية إلى العالم 129
التوحيد اليهودي وتأليه التاريخ
العناصر الكلاسيكية والموروث الأفلاطوني
هداية العقل الوثني (إدخال الدين في عقول الوثنيين)
التناقضات في قلب الرؤية المسيحية
المسيحية المبتهجة (السعيدة)
المسيحية الثنائية
المزيد من التناقضات والتراث الأوغسطيني
المادة والروح
أوغسطين
الناموس والنعمة
أثينا والقدس
الروح القدس وتقلباتها
روما والعقيدة الكاثوليكية
مريم العذراء والكنيسة الأم
خلاصة
الجزء الرابع: تحول حقبة القرون الوسطى 207
اليقظة السكولاستيكية (المدرسية)
ضالة توما الإكويني المنشودة
مزيد من التطورات في أوج القرون الوسطى
موجة الفكر العلماني الصاعدة
الفلك ودانتي
علمنة الكنيسة وصعود التصوف الشعبي
السكولاستيكية (المدرسية) النقدية ومِخلاق أوكم
ميلاد النزعة الإنسانية من جديد
بترارك
عودة أفلاطون
على العتبة

الجزء الخامس: النظرة الحديثة إلى العالم 267
النهضة
الإصلاح الديني
الثورة العلمية
كوبرنيك
رد الفعل الديني
كبلر
غاليليو
صياغة علم الأكوان النيوتني
الثورة الفلسفية
بيكون
ديكارت
أسس النظرة الحديثة إلى العالم
القدماء والمحدثون
انتصار النزعة العلمانية
العلم والدين: التوافق المبكر
المساومة والصراع
الفلسفة، السياسة، علم النفس
الشخصية الحديثة
استمراريات خفية
الجزء السادس: تحول الحقبة الحديثة 387
صورة الإنسان المتغيرة من كوبرنيك إلى فرويد
النقد الذاتي للعقل الحديث
من لوك إلى هيوم
كانط
غروب شمس ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)

أزمة العلم الحديث
الرومنتيكية ومصيرها
الثقافتان
النظرة العالمية المنشطرة
محاولات تركيبية: من غوتة وهيغل إلى يونغ
الوجودية والعدمية
عقل ما بعد الحداثة
على عتبة الألفية الجديدة
الجزء السابع: خاتمة 493
مأزق ما بعد كوبرنيك المزدوج
المعرفة واللاوعي
تطور النظرات العالمية
عود على بدء
كرونولوجيا
الهوامش 555
البيبليوغرافيا
كلمة شكر وعرفان 633

تمهيد

يقدم هذا الكتاب سيرة موجزة لتاريخ نظرة الغرب إلى العالم، من صيغتها الإغريقية القديمة إلى صيغتها فيما بعد الحداثة. وقد بقي هدفي متركزاً على توفير رواية متماسكة لقصة تطور العقل الغربي وإدراكه المتغير للواقع، في حدود مجلد واحد. ثمة تقدم حديث على جبهات عديدة -في الفلسفة، وعلم نفس الأعماق (التحليل النفسي)، والدراسات الدينية، وتاريخ العلوم- ومن ثم قام الكتاب بتسليط أضواء جديدة على هذا التقدم الملحوظ. والمادة التاريخية المقدمة هنا شديدة التأثر وعظيمة الغنى بأشكال هذا التقدم، وفي نهاية السرد استندت إلى هذه المادة؛ لطرح وجهة نظر جديدة لفهم التاريخ الفكري والروحي لثقافتنا.

هذه الأيام نسمع الكثير عن انهيار التراث الغربي، من حيث انحطاط التعليم الليبرالي، ومن ثم فالغياب الخطر لأي أساس ثقافي مؤهل لمصارعة المشكلات الحديثة. صحيح أن مثل هذه الهواجس تعكس خوفاً وحنيناً إلى الماضي في مواجهة عالم دائب على التغير جذرياً من ناحية، ولكنها، تعكس أيضاً، من ناحية أخرى، حاجة حقيقية، وذلك العدد المتزايد من الرجال والنساء الذين يعترفون بمثل هذه الحاجة هم الذين يخاطبهم هذا الكتاب. كيف وصل العالم الحديث إلى وضعه الحالي؟ كيف نجح العقل الحديث في الوصول إلى جملة تلك الأفكار الأساسية والمبادئ العملية التي تمارس كل هذا التأثير العميق في عالم اليوم؟ هذان هما السؤالان الملحان اللذان يواجهان عصرنا، ومن أجل مقاربتهما لا بد لنا من إعادة طمس جذورنا، لا من منطلق الاحترام اللانقدي لآراء العصور الغابرة وقيمها، بل من أجل اكتشاف الجذور التاريخية لحقبتنا واستيعابها، بالأحرى. فنحن لا نستطيع -في اعتقادي- أن نحلم باكتساب الفهم الذاتي الضروري للتعامل مع مأزقنا الراهنة ما لم نبادر إلى استحضار المنابع الأعمق لعالمنا ونظرتنا العالمية الحاليين. وهكذا يكون التاريخ الغربي الثقافي والفكري قادراً على أن يشكل نوعاً من المرحلة التعليمية الإعدادية فيما يخص جملة التحديات التي تواجهنا جميعاً. لقد علقتُ أملاً على أن أكون قادراً - من

خلال هذا الكتاب - على جعل جزءٍ أساسي من ذلك التاريخ أقرب منالاً بالنسبة إلى القارئ العادي.

غير أنني كنت أيضاً حريصاً ببساطة على سرد قصة آمنْتُ بجدوى سردها. فتاريخ الثقافة الغربية طالما بدا منطوياً على جملة آليات، وآفاق، وجماليات دراما ملحمية عظيمة: ثمة اليونان القديمة والكلاسيكية، وثمة الحقبة الهلينستية، وروما الأمبراطورية، وثمة الديانة اليهودية وانبثاق المسيحية، وثمة الكنيسة الكاثوليكية والعصور الوسطى، وثمة عصر النهضة، والإصلاح الديني، والثورة العلمية، والتنوير والرومنتيكية، قِدَماً حتى الوصول إلى زماننا الملزم الخاص. ظلت محاولة العقل الغربي المستدامة، والكاسحة والمهيبة، الرامية إلى إدراك طبيعة الواقع، متميزة بحشد من الصراعات الدرامية المثيرة والحلول المذهلة، من تاليس وفيثاغورث إلى أفلاطون وأرسطو، من كلمنت وبويثيوس إلى الإكويني وأوكم، من الخروج وبطليموس إلى كوبرنيك ونيوتن، من بيكون وديكارت إلى كانط وهيغل، ومن جميع هؤلاء إلى دارون، وآينشتاين، وفرويد، ومَنْ بعدهم. معركة الأفكار الطويلة تلك المعروفة باسم «المدرسة الغربية» ظلت دائبة على استثارة المغامرة التي نحمل محصلتها وعاقبتها في دواخلنا جميعاً. ثمة بطولة ملحمية أشعت من النضالات الشخصية لكل من سقراط، وبولس وأوغسطين، ولوثر وغاليليو، ومن ذلك النضال الثقافي الأوسع الذي خاضه هؤلاء وآخرون كثيرون من الأبطال الأقل بروزاً، كانت هي التي دفعت الغرب في مساره غير العادي. إننا بصدد تراجيديا بلغت الأوج، وهناك شيء ما وراء أكمة التراجيديا.

تقوم الرواية الآتية بتعقب مسيرة تطور وجهات النظر العالمية الكبرى لتيار الثقافة الغربية الرئيس، مركزة على المجال الحاسم للتفاعل بين الفلسفة، والدين، والعلم. قد يصح ما قالته فيرجينيا وولف عن الأعمال الأدبية العظيمة على وجهات النظر العالمية الكبرى أيضاً: «لا يكمن نجاح عيون الأدب، على ما يبدو، في خلوها من الأخطاء -فنحن نتحمل أفدح الأخطاء فيها جميعاً بالفعل- بل في قدرتها الهائلة على إقناع عقل بات متمكناً تماماً من منظوره». وهدفي في هذه الصفحات يتمثل في

إنطــاق كل منظور تمكن منه العقل الغربي في مسار تطوره، وبالتعامل مع كل منها من منطلقاته الخاصة. لم أفترض أي أولوية خاصة لأي تصور محدد للواقع، بما في ذلك تصورنـا الحالي (الذي هو تعددي وفي حالة تغـير عميق). بل عزمت، بدلاً من ذلك، علـى مقاربة كل نظرة عالمية بالـروح التي يمكنني اعتمادهـا في مقاربة أي عمل فني استثنائــي نفسها، محاولاً أن أفهـم وأتذوق، وأن أختبر نتائجـه الإنسانية، وأن أمكن معناه من التكشف.

يبـدو العقل الغربي اليوم متعرضاً لنوع من التحـول الدوري، تحول ربما بضخامة تضاهي أي تحول آخر في تاريخ حضارتنا. أعتقد أن ليس باستطاعتنا المشاركة بذكاء في ذلـك التحـول، إلا بمدى ما نكـون مطلعين تاريخياً. لا بد لـكل عصر من أن يتذكر تاريخـه من جديـد. لا بد لكل جيل من أن يعاين ويقلّب مـرة أخرى، من موقعه المميز الخاص، جملة الأفكار التي شكلت فهمه للعالم. ومهمتنا نحن ليست إلا أن نقوم بهذا من منظور أواخر القـرن العشرين المشحون بقدرٍ غني من التعقيد والتركيب. آمل أن يسهم هذا الكتاب في ذلك المسعى.

آر تي. R. Tarnas

العالم عميق:

أعمق من أن يستطيع النهار إدراكه

فريدريك نيتشه

هكذا تكلم زرادشت

مقدمة

إن كتاباً يقوم باستكشاف تطور العقل الغربي يفرض شروطاً خاصة على كلٍّ من القارئ والكاتب؛ لأنه يطلب منا أن ندخل في أطر مرجعية تكون أحياناً مختلفة جذرياً عن أطر مرجعياتنا الخاصة. ومثل هذا الكتاب يستدعي نمطاً معيناً من المرونة الفكرية - خيالاً ميتافيزيقياً متعاطفاً، قدرة على رؤية العالم بعيون رجال ونساء من أزمان أخرى. ومثل هذه الحالة الذهنية الأصلية المرنة يمكن السعي إليها، بالطبع، غير أن بلوغها متعذر دائماً. ومع ذلك فإن من شأن التطلع إلى الإمساك بذلك المثل الأعلى أن يكون الشرط المسبق الوحيد الأهم بالنسبة إلى مشروع كهذا. فما لم نكن قادرين على إدراك وإنطاق عقائد وفرضيات قوية معينة لم نعد نراها نافذة أو جديرة بالدفاع، من منطلقاتها هي ودون تواطؤ -مثل القناعة التي كانت سائدة كونياً بأن كوكب الأرض هو مركز الكون الثابت، أو حتى النزوع الأكثر دواماً لدى مفكرين غربيين إلى تصور النوع البشري وتجسيده من منطلقات ذكورية طاغية- سنخفق في فهم الأسس الفكرية والثقافية لفكرنا نحن. لعل التحدي الدائم الذي نواجهه هو الاستمرار في الالتزام المخلص بالمادة التاريخية، مع تمكين منظورنا الحالي من إغناء، ولكن دون تشويه، جملة الأفكار ووجهات النظر العالمية المختلفة التي نعكف على معاينتها. مع عدم جواز الاستخفاف بذلك التحدي، فإننا اليوم -في اعتقادي- في وضع أفضل على صعيد الاضطلاع بهذه المهمة، متحلين بالقدر الضروري من المرونة الفكرية والخيالية، مقارنة، ربما بأي وقت آخر في الماضي، لأسباب لن تلبث أن تتجلى في فصول الكتاب اللاحقة.

جرى تنظيم الرواية الآتية تاريخياً، من منطلق التسلسل الزمني، وفقاً لوجهات النظر العالمية الثلاث المعطوفة على الأحقاب الثلاث الرئيسة التي جرى تمييزها تقليدياً في تاريخ الغرب الثقافي - الكلاسيكية، والقرون الوسطى، والحديثة. ومن نافلة القول: إن أي تقسيم للتاريخ إلى «أحقاب» و«وجهات نظر عالمية» لا يستطيع، وحده، أن ينصف التعقيد والتنوع الفعليين للفكر الغربي خلال هذه القرون. غير أن

على المرء، كي يناقش مثل هذا الكم الهائل من المواد على نحوٍ مثمر، أن يبادر أولاً إلى اعتماد بعض المبادئ التنظيمية المؤقتة. من قلب هذه العموميات الطاغية يمكننا، إذاً، أن نتناول، على نحوٍ أفضل جملة المضاعفات والملابسات الغامضة، وسلسلة النزاعات الداخلية والتغييرات غير المتوقعة التي لم تكف يوماً عن طبع تاريخ العقل الغربي بطابعها.

نبدأ مع الإغريق. فذلك العالم الهليني هو الذي أقدم، منذ نحو خمسة وعشرين قرناً، على استحداث ذلك الازدهار الثقافي الخارق الذي دشن فجر الحضارة الغربية. في ظل الوضوح والإبداع البدائيين الظاهريين، نجح قدماء الإغريق في تجهيز العقل الغربي، بما أثبت أنه معين أبدي للحصافة، وللإلهام، وللتجديد. فالعلوم الحديثة، ولاهوتيات القرون الوسطى، والنزعة الإنسانية الكلاسيكية، مثقلة جميعاً بديونهم وأفضالهم. لم يكن الفكر الإغريقي بالنسبة إلى كوبرنيك وكبلر، إلى أوغسطين والإكويني، أقل أهمية مما هو بالنسبة إلى كل من شيشرون وبترارك. ونمط تفكيرنا نحن مازال إغريقياً، حتى النخاع من حيث المنطق الذي يقوم عليه، إلى درجة أن علينا، قبل أن نتمكن من البدء بالتقاط طابع فكرنا بالذات، وبادئ ذي بدء، أن ننظر إلى طابع فكر الإغريقيين. فهؤلاء يبقون أساسيين بالنسبة إلينا: إنهم عشاق التعلم، والتجديد، والنقد وكثيفو الانخراط في أسرار الحياة ودهاليز الموت دائمو البحث عن النظام والمعنى، مع بقائهم في الوقت نفسه مسكونين بالشك إزاء المسلمات التقليدية. هؤلاء هم الإغريقيون الذين كانوا مطلقي قيم فكرية ذات أهمية اليوم تضاهي أهميتها في القرن الخامس قبل الميلاد. فلنتذكر، إذاً، أبطال التراث الفكري الأوائل هؤلاء.

الجزء الأول

نظرة الإغريق إلى العالم

لمقاربة ما كان مميزاً في رؤية معقدة ومتقلبة مثل رؤية اليونانيين، دعونا نبدأ بمعاينة إحدى أكثر مميزاتها إدهاشاً - ألا وهو نزوع مستديم، شديد التنوع، إلى تفسير العالم من منطلق مبادئ أنموذجية أصلية. وهذا النزوع بقي متجلياً عبر الثقافة الإغريقية من الملاحم الهوميرية وصاعداً - وإن لم يظهر بصيغة متقنة فلسفياً أولاً، إلا في بوتقة أثينا الفكرية في المدة الممتدة من النصف الثاني للقرن الخامس قبل الميلاد ومنتصف القرن الرابع قبل الميلاد. بالارتباط مع شخصية سقراط، توافرت له هناك صياغته التأسيسية والتحديدية من بعض النواحي في محاورات أفلاطون. كان في أساسه نظرة إلى الكون، بوصفه تعبيراً منظماً لسلسلة معينة من الجواهر أو المبادئ الأولى المتعالية الأزلية، المتصورة بوصفها **أشكالاً**، و**أفكاراً**، وعموميات كونية، ومطلقات غير قابلة للتغير، وموروثات قديمة مقدسة، ونماذج أصلية. ومع أن هذه النظرة ارتدت عدداً من الأثواب المتمايزة، وبرغم وجود تيارات معاكسة ذات شأن لهذه الرؤية، فإن ما من شأنه أن يظهر هو أنه ليس سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وفيثاغورث قبلهم وأفلوطين بعدهم، فحسب، بل كلٌّ من هوميروس وهزيود، آيسخيلوس وسوفوكليس، في الحقيقة، دأبوا، جميعاً، على التعبير عن شيء أشبه برؤية مشتركة، عاكسة نزوعاً إغريقياً أنموذجياً إلى رؤية شموليات موضحة في زحمة فوضى الحياة.

صادرين عن هذه المنطلقات العريضة، ومتذكرين مدى عدم دقة مثل هذه العموميات، يمكننا أن نقول: إن الكون الإغريقي كان منظماً بفعل حشد من الجواهر الخالدة الكامنة في صلب الواقع الملموس، مضفية عليه شكلاً ومعنى. وقد اشتملت هذه المبادئ الأنموذجية الأصلية على الأشكال الرياضية للهندسة والحساب، وعلى النقائض الكونية مثل النور والظلام، والذكر والأنثى، والحب والكره، والوحدة والتعدد، وعلى أشكال الإنسان (**آنتروبوس**) وسائر المخلوقات الحية الأخرى، وعلى

أفكار الخير، والجمال، والجدل، وغيرها من القيم الأخلاقية، المعنوية والجمالية المطلقة. وفي العقل الإغريقي ما قبل الفلسفي، كانت جملة هذه المبادئ الأنموذجية الأصلية ترتدي ثوب التشخيصات الأسطورية مثل: إيروس، وكاوس، والسماء والأرض (أورانوس وغايا)، جنباً إلى جنب مع شخصيات أكثر اكتمالاً على صعيد الشخصنة مثل: زيوس، وبروميثيوس، وأفروديت. ومن هذا المنظور، فإن كل جانب من جوانب الوجود كان يجري تنميطه واختراقه بمثل هذه الأساسيات. وعلى الرغم من التدفق المستمر للظواهر في كل من العالم الخارجي والتجربة الداخلية، فقد كان ثمة، مع ذلك، بِنًى وجواهر ثابتة معينة قابلة للتمييز، بِنًى وجواهر شديدة التحديد والثبات إلى درجة الاعتقاد بامتلاكها واقعاً مستقلاً يخصها. إن هذين الثبات والاستقلال الواضحين هما الأساسان اللذان أقام عليهما أفلاطون ميتافيزيقيته (علم ما وراء الطبيعة عنده) من جهة ونظرية المعرفة لديه من جهة ثانية.

ولأن منظور الأنموذج الأصلي الملخص هنا يوفر محطة انطلاق مفيدة لولوج باب نظرة الإغريق العالمية، ولأن أفلاطون كان المنظّر والمسوِّغ الأبرز لذلك المنظور، الذي كان فكره سيغدو الأساس الوحيد الأهم بالنسبة إلى تطور العقل الغربي، فإننا سنبدأ بمناقشة عقيدة المُثُل الأفلاطونية (مثالية أفلاطون). أما في الفصول اللاحقة، فسوف نتابع التطور التاريخي للرؤيا الإغريقية ككل، وصولاً إلى تناول الديالكتيك (الجدل) المركّب والمعقد الذي كان يقود فكر أفلاطون، إضافةً إلى العواقب المترتبة عليه التي لم تكن أقل تركيباً وتعقيداً.

غير أن علينا، كي نقارب أفلاطون، أن نتذكر أسلوبه اللامنهجي، التجريبي في الكثير من الأحيان، بل وحتى الساخر في عرض فلسفته. لا بد لنا من أن نتذكر أيضاً الضبابيات الحتمية والمتعمَّدة غالباً دون شك المتأصلة في نمطه الأدبي المفضل، نمط الحوار الدرامي (المسرحي). أخيراً، علينا أن نحرص على استحضار مدى تنوع فكره ونموه خلال مدة زمنية امتدت نحو خمسين سنة. بهذه المواصفات، إذًا، قد نتمكن من بذل محاولة تجريبية لطرح مجموعة معينة من الأفكار والمبادئ البارزة المستوحاة من كتاباته. أما دليلنا الضمني في هذا المسعى التفسيري، فسيكون التراث أو التقليد

الأفلاطوني نفسه، ذلك التراث الذي دأب على صيانة وتطوير منظور فلسفي محدد عدّه ناشئاً مع أفلاطون.

بعد تأسيس ذلك الموقع المحوري داخل العقل الإغريقي، نستطيع التحرك إلى الخلف وإلى الأمام، رجوعاً إلى جملة التقاليد الأسطورية، وما قبل السقراطية المبكرة، ومن ثم قُدماً إلى أرسطوطاليس.

المثل الأنموذجية الأصلية

يدور ما قد فُهم عموماً بوصفه المذهب الأفلاطوني حول عقيدته الأساسية، حول الوجود المؤكد للأفكار أو المثل الأنموذجية الأصلية. وذلك التأكيد يتطلب تحوّلاً جزئياً، ولو عميقاً، عما غدا يشكل مقاربتنا الاعتيادية للواقع. ولفهم هذا التحول علينا أولاً أن نسأل: «ما العلاقة المحددة بين المُثل أو الأفكار الأفلاطونية والعالم التجريبي للواقع اليومي؟» حول هذا السؤال بالذات يقوم التصور كله. (كان أفلاطون يستخدم كلمتي فكر ومثال بمعنى واحد، كل منهما قابلة للحلول محل الأخرى. ثم انتقلت فكر إلى اللاتينية والإنجليزية، كما هي، فيما تمت ترجمة مثال إلى شكل «فورما» باللاتينية و«فورم» بالإنجليزية).

من الأساسي والحاسم بالنسبة إلى الفهم الأفلاطوني أن تكون هذه المُثل أولية، في حين ليست الأشياء المرئية للواقع المألوف إلا مشتقاتها المباشرة. فالمُثل الأفلاطونية ليست تجريدات مفهومية يبتكرها عقل الإنسان عبر التعميم عن طائفة من البنود المفردة، بل تكون - بالأحرى - ذات صفة وجودية، وعلى درجة من الواقع، متفوقة على نظيرتها في العالم الملموس. والنماذج الأصلية الأفلاطونية تشكل العالم وتتجاوزه، أو تقف خلفه أيضاً. تتجلى داخل الزمن، غير أنها خالدة في الوقت نفسه. إنها تؤسس لجوهر الأشياء المحجوبة.

تقول تعاليم أفلاطون: إن ما يُدرك بوصفه شيئاً محدداً في العالم يمكن فهمه على أفضل نحو، بوصفه تعبيراً ملموساً عن فكرة أكثر أساسية، أنموذجاً أصلياً يمنح ذلك الشيء بنيته وحالته الخاصتين. فأي شيء محدد لا يظهر كنهه إلا بفضل الفكرة التي

تشي به. وهذا الشيء أو ذاك «جميل» إلى المدى المحدد الذي يكون فيه أنموذج الجمال الأصلي حاضراً فيه. وحين يقع أحدنا في الحب، فإن الجمال (أو أفروديت) هو الذي يعترف به أو يستسلم أمامه، مع بقاء المحبوب أداة الجمال أو وعاءه. يبقى العامل الجوهري في الحدث متمثلاً في الأنموذج الأصلي، وهذا المستوى هو الذي يحمل المعنى الأكثر عمقاً.

يمكن الاعتراض بالقول: إن هذه ليست هي الطريقة التي يعاش بها حدث من هذا النوع. فما يجذب المرء فعلاً ليس أنموذجاً أصلياً، بل شخص محدد، أو عمل فني ملموس، أو شيء جميل آخر. والجمال إن هو إلا إضافة إلى الخاص، لا جوهره. غير أن الأفلاطوني يجادل، قائلاً: إن هذا الاعتراض يستند إلى إدراك محدود للحدث. صحيح، كما يقول: إن أن الشخص العادي ليس واعياً على نحوٍ مباشر لأي مستوى أنموذجي أصلي، على الرغم من واقعيته، إلا أن أفلاطون وصف كيف يمكن لفيلسوف سبق له أن لاحظ عدداً كبيراً من الأشياء الجميلة، وأطال تأمل المسألة أن يلمح الجمال المطلق فجأة، الجمال نفسه، نقياً، سامياً، أبدياً وغير معطوف على أي شخص أو شيء محددين. إذ ذاك يتعرف الفيلسوف على المثال أو الفكرة الكامنة في سائر الظواهر الجميلة. إنه يميط اللثام عن الواقع الحقيقي القابع وراء المظهر. إذا كان شيء ما جميلاً، فإن السبب يعود إلى أنه «يشارك» في المثال المطلق للجمال.

ظل سقراط، أستاذ أفلاطون، دائباً على السعي إلى معرفة ما هو مشترك بين جميع الأفعال الفاضلة؛ بغية امتلاك القدرة على تقويم الكيفية التي يجب على المرء اعتمادها للتصرف في الحياة. ومما قاله: إن على المرء، إذا أراد اختيار أفعال خيرة، أن يعرف معنى «الخير»، بغض النظر عن أي ظروف أو ملابسات محددة. فتقويم شيء ما على أنه «أفضل» من شيء آخر يقوم على افتراض وجود خير مطلق يمكن مقارنة الخيرين النسبيين به، وإلا فإن كلمة «خير» لن تكون إلا كلمة ليس لمعناها أي أساس راسخ في الواقع، فتبقى أخلاق البشر مفتقرة إلى قاعدة آمنة. وبالمثل، فإن أي فعل يوصف بـ «العدل» من شأنه أن يكون أمراً نسبياً لفضيلة غير مؤكدة، ما لم يتوافر أساس مطلق ما لتقويم الأفعال على أنها عادلة أو ظالمة. وحين كان أولئك المنخرطون

في الحوار مع سقراط يتبنون مفاهيم شعبية للعدل والظلم، أو للخير والشر، فإن الأخير كان يخضعها لقدرٍ عميق من التحليل، ويبين أنها متعسفة، عشوائية، ملأى بالتناقضات الداخلية ودون أي سند ذي شأن. ولأن سقراط وأفلاطون كانا يؤمنان بأن معرفة الفضيلة ضرورية بالنسبة إلى أي شخص يريد أن يعيش حياة فاضلة، فإن المفاهيم الموضوعية الشاملة للعدالة والخير بدت ضرورية بالنسبة إلى أي أخلاق أصيلة وصادقة. ففي غياب ثوابت لا تقبل التغير، متعالية على تقلبات التقاليد البشرية والمؤسسات السياسية، لا يمكن للبشر أن يمتلكوا أي أساس راسخ لتأكيد القيم الحقيقية، مما يبقيهم عرضة لمخاطر نسبية منافية للأخلاق.

منطلقاً من مناقشة سقراط للعبارات الأخلاقية وبحثه عن التعريفات المطلقة، خلص أفلاطون إلى وضع نظرية شاملة للواقع. تماماً مثلما يكون الإنسان، بوصفه عنصراً أخلاقياً، بحاجة إلى فكرتي العدالة والخير؛ ليكون ناجحاً في إدارة حياته، فإن الإنسان، بوصفه عالماً، يكون بحاجة إلى أفكار مطلقة أخرى؛ ليفهم العالم، وكليات أخرى توفر إمكانية توحيد الفوضى، والتدفق، وجملة الأشياء المحسوسة المختلفة وجعلها قابلة للفهم. فمهمة الفيلسوف تحيط بكل من البعدين الأخلاقي والعلمي، والأفكار توفر أساساً لكليهما.

بدا واضحاً لأفلاطون أن تقاسم كثيرين لصفة مشتركة -مثل تقاسم جميع البشر للصفة «الإنسانية» أو جميع الأحجار البيضاء لصفة «البياض»- لا تكون مقصورة على حدث مادي محدد في المكان والزمان، إنها لا مادية متجاوزة حدود المكان والزمان، ومتعالية، وصولاً إلى تجلياتها الكثيرة. أي شيء محدد يمكن أن يكف عن الوجود، ولكن الصفة الشاملة التي ينطوي عليها ذلك الشيء تبقى. فما هو عام شامل كيان منفصل عما هو خاص، ولأنه فوق التغيير ولا يزول أبداً، يبقى متفوقاً في واقعه.

مرة قال أحد نقاد أفلاطون: «أرى جياداً، دون أن أرى أي خيلية» (نسبة إلى الخيل). فرد عليه أفلاطون: «ذلك لأنك تملك عينين دونما ذكاء». فالفرس النموذجي الأصلي الذي يضفي المثال، أو الشكل على سائر الخيل، واقع أكثر رسوخاً، في نظر أفلاطون، من الجياد أو الأفراس المحددة، التي ليست إلا تجليات معينة للفرس الأنموذج، إلا

تجسيدات لذلك المثال. ومن هنا فإن الأنموذج الأصلي ظاهر، لا أمام الحواس المادية المحدودة، وإن كانت الأخيرة قادرة على أن توحي وترشد، بمقدار ما يتجلى أمام العين الأكثر نفاذاً للروح، أمام ملكة العقل المتنورة. فالنماذج الأصلية تتكشف أكثر للإدراك الداخلي منها لنظيره الخارجي.

وهكذا، فإن المنظور الأفلاطوني يطلب من الفيلسوف أن يعبر الخاص إلى العام، وينتقل إلى الجوهر فيما وراء المظهر. يقوم على افتراض ليس فقط أن مثل هذه الرؤية ممكنة، بل إنها إلزامية لتحصيل المعرفة الحقيقية الصحيحة. يبقى أفلاطون حريصاً على تحويل انتباه الفيلسوف عما هو خارجي وملموس، وإبعاده عن أخذ الأمور بقيمتها الظاهرة، وتسليط الضوء على ما هو «أعمق» و«داخلي» بما يمكن المرء من «التنبه» إلى مستوى أعمق من الواقع. إنه يؤكد أن الأشياء التي يدركها المرء بحواسه ليست بالفعل إلا حالات متبلورة لجواهر أكثر أساسية، حالات لا يمكن التقاطها إلا عن طريق عقل فاعل، نزاع إلى الحدس.

بقي أفلاطون عميق الارتياب إزاء المعرفة المكتسبة بالإدراكات الحسية؛ لأن مثل هذه المعرفة دائمة التغير، ونسبية، وتخص كل فرد. نسمة ما قد تكون ندية منعشة بالنسبة إلى شخص معين، غير أن من شأنها أن تكون باردة على نحوٍ مزعج بالنسبة إلى آخر. عصير معين يكون لذيذاً بالنسبة إلى شخص في حالة صحية، جيدة ولكنه مُرّ ولاذع الطعم بالنسبة إلى الشخص نفسه وهو مريض؛ لذا فإن المعرفة المستندة إلى الحواس ليست إلا حكماً ذاتياً، ورأياً دائم التبدل والتقلب دون أي أساس مطلق. أما المعرفة الحقيقية فلا تكون ممكنة، بالمقابل، إلا من خلال نوع من الإدراك المباشر للمُثُل المتعالية، التي هي أبدية بعيدة عن متناول الاضطراب واللاكمال المهزوزين للمستوى المادي. ليست المعرفة المستمدة من الحواس سوى رأي، وهي عرضة للدحض من قبل أي معيار لا نسبي. فقط المعرفة المستمدة مباشرة من الأفكار تكون معصومة، وغير قابلة للدحض، ويمكن وصفها، على نحوٍ مبرر، بأنها معرفة حقيقية.

لا تعرف الحواس، مثلاً، معنى المساواة الحقيقية أو المطلقة، في أي من الأوقات؛ لأنه ليس هناك شيئان في هذا العالم يكونان متساويين تماماً مئة بالمئة من جميع النواحي، فهما يبقيان متساويين إلى هذا الحد أو ذاك، بقدرٍ أكبر أو أقل. ومع ذلك فإن ذكاء الإنسان يستطيع، بسبب فكرة المساواة المتعالية، إدراك المساواة المطلقة (التي لم يسبق له أن عرفها من قبل) على نحوٍ مستقل عن الحواس، ويستطيع، إذاً، استخدام عبارة «المساواة» والتعرف على سلسلة صفات قريبة من المساواة في العالم التجريبي. وبالمثل، ليس ثمة أي دوائر كاملة في الطبيعة، غير أن جميع أشباه الدوائر في الطبيعة تستمد «دائريتها» من الدائرة الأنموذجية الأصلية المثالية أو الكاملة، وهذا الواقع الأخير هو الذي يستند إليه ذكاء الإنسان من أجل التعرف على أي دوائر تجريبية. يصح الأمر أيضاً على الخير الكامل أو الجمال الكامل. فحين يتحدث المرء عن شيء ما «أجمل» أو «خير» [أكثر جودة] من شيء آخر، فإن مقارنته لا تستقيم إلا على خلفية معيار خفي للجمال أو الخير المطلقين، الجمال بالذات والخير نفسه. جميع الأشياء في العالم المحسوس ناقصة، نسبية، ودائمة التحول، أما معرفة الإنسان فتحتاج إلى المطلقات غير الموجودة، إلا على المستوى المتعالي للأفكار النقية وتلتمسها.

مضمر في تصور أفلاطون للأفكار هذا التمييز بين الكينونة والصيرورة. جميع الظواهر هي في عملية تحول لا نهائية من شيء إلى آخر، متغيرة نسبة إلى هذا الشخص أو ذاك، أو نسبة إلى الشخص نفسه في أوقات مختلفة. لا شيء في هذا العالم كائن؛ لأن كل شيء هو على الدوام في حالة صيرورة شيء آخر. غير أن شيئاً واحداً يتمتع فعلاً بكينونة حقيقية، متميزة عن الصيرورة المجردة، وهذا الشيء هو الفكرة، الواقع الراسخ الوحيد، ذلك الذي يبقى كامناً في تدفق الظواهر، ومحركاً، ومنظماً له. أي شيء محدد في العالم ليس بالفعل إلا مظهراً مقرراً على نحوٍ معقد. فالشيء المدرَك هو مكان تلاقي العديد من الأشكال أو المثل التي تتجلى في أوقات مختلفة في اختلاطات متباينة وعلى درجات مختلفة من الكثافة أو الحدة؛ لذا فإن عالم أفلاطون ليس ديناميكياً إلا من حيث كون كل الواقع الظاهري في حالة دائمة من الصيرورة والزوال، في حركة محكومة بالمشاركة المتحولة للأفكار. أما الواقع النهائي،

عـالم الأفكار، حيث تكمن الكينونة الحقيقية، لا الصيرورة المجردة، فيبقى بحد ذاته ثابتـاً دون تغيير وأبديـاً، وساكناً. في نظر أفلاطون، كانت علاقة الكينونة بالصيرورة متوازيـة على نحوٍ مباشر مع علاقة الحقيقة بالرأي، الأمر الذي يمكن إدراكه بالعقل المتنور على النقيض مما يمكن إدراكه عن طريق الحواس المادية.

ولأن المُثُـل أو الأشـكال تدوم، في حين أن تعبيراتهـا الملموسة تأتي وتذهب، تحضر وتغيـب، فإن من الممكن القول: إن المُثُل خالـدة، وشبيهة، إذًا، بالآلهة. فمع أن تجسداً معينـاً للحظة قد يموت ويفنى، فإن المثال أو الشكل الذي تجسد مؤقتاً في ذلك الشيء الخاص يواصل تجليه في أشياء ملموسة أخرى. جمال أي شخص يزول، أما أفروديت فبـاقٍ، فالجمال الأنموذجـي الأصلي أبدي، ليس هشاً أمام الزمـن العابر، ولا متأثراً بسرعـة زوال تجلياتـه الخاصة. إن الأشجـار المنفردة في العـالم الطبيعي لا تلبث أن تسقـط وتتفسـخ، في حين أن الشجـرة الأنموذجية الأصلية تواصـل تجليها في أشجار أخـرى، ومـن خلالها. قد يسقط شخصـ خيِّر ويقترف أفعالاً شريـرة، غير أن فكرة الخـير تصمد إلى الأبد. وهذه الفكرة الأنموذجيـة الأصلية تأتي إلى الكينونة وتخرج منهـا في حشد من الأشكال الملموسة، غير أنها تبقى في الوقت نفسه متعالية، بوصفها جوهراً أحادياً.

من الواضح أن استخدام أفلاطون لكلمة «فكرة» (وهي دالة باليونانية على الشكل، النمط، المثـال، الصفة الجوهرية، أو طبيعة الشيء) يختلف عن استخدامنا المعاصر لهـا. فحسب المفهوم الحديث العادي ليست الأفـكار إلا بِنًى ذهنية ذاتية تخص عقل الفـرد. أمـا أفلاطون فكان، على النقيض من ذلك، يعنـي شيئاً موجوداً ليس في وعي البشر وحسب، بل وخارجه أيضاً. فالأفكار الأفلاطونية موضوعية، ليست معتمدة على فكـر الإنسان، بل هي موجـودة بحد ذاتها كلياً. إنها أنمـاط كاملة متجذرة في طبيعة الأشياء بالذات. تكاد الفكرة الأفلاطونية أن تبدو كما لو لم تكن مجرد فكرة إنسانية، بـل فكرة الكـون، كياناً مثالياً قادراً على التجلي خارجيـاً في صيغة ملموسة ومرئية أو داخلياً، بوصفه مفهوماً في العقل البشري. إنها صورة أصلية أو جوهر شكلي قادر على التجلي بطرقٍ مختلفة وعلى مستويات متباينة وهو أساس الواقع نفسه.

وهكذا، فإن الأفكار هي العناصر الأساسية لكل من أي أونطولوجيا (نظرية وجود) أو أي إبستمولوجيا (نظرية معرفة): إنها تؤسس الجوهر القاعدي والواقع الأعمق للأشياء، كما تؤسس للأساليب التي تجعل معرفة إنسانية معينة ممكنة. إن الطائر طائر بفضل مشاركته في فكرة الطائر الأنموذجية الأصلية. وعقل الإنسان يستطيع معرفة أي طائر بفضل مشاركة العقل الخاصة في فكرة الطائر نفسها. واللون الأحمر لغرض ما هو أحمر؛ لأنه يشارك في الحمرة الأنموذجية الأصلية، وإدراك الإنسان يسجل الأحمر بفضل مشاركته في الفكرة نفسها. إن العقل البشري والكون منظمان وفقاً للبنى أو الجواهر الأنموذجية الأصلية نفسها، وذلك وحده هو السبب الكامن وراء كون الفهم الصحيح للأشياء ممكناً بالنسبة إلى الذكاء الإنساني.

كان المثال الأنموذجي للأفكار، بالنسبة إلى أفلاطون، متمثلاً في الرياضيات، حاذياً حذو الفيثاغورسيين، الذين كان على علاقة حميمة مع فلسفتهم، فقد فَهِم أفلاطون الكون المادي كوناً منظماً وفقاً للأفكار الرياضية القائمة على العدد (الحساب) والهندسة. إن الأفكار غير مرئية، لا تُدرك إلا بالذكاء، غير أنه من الممكن، مع ذلك اكتشاف حقيقة كونها الأسباب المكوِّنة والمنظِّمة لسائر الأشياء والمدركات المرئية تجريبياً. ولكن من المؤكد، مرة أخرى، أن التصور الأفلاطوني والفيثاغورسي لمبادئ التنظيم الرياضية للطبيعة كان، من حيث الجوهر، مختلفاً عن النظرة الحديثة المعتمَدة، فالدوائر، والمثلثات، والأعداد ليست حسب فهم أفلاطون، مجرد بنى شكلية أو كمية يفرضها عقل الإنسان على ظواهر الطبيعة، كما أنها ليست موجودة ميكانيكياً فقط في هذه الظواهر بوصفها حقيقة عجماء لكينونتها الملموسة. لعلها، بالأحرى، كيانات خارقة ومتعالية، موجودة على نحوٍ مستقل عن كل من الظواهر التي تنظمها من ناحية، والعقل الإنساني الذي يدركها من ناحية ثانية. وفي حين أن الظواهر الملموسة عابرة وناقصة، فإن الأفكار الرياضية الناظمة لتلك الظواهر كاملة، أبدية، لا تعرف معنى التغيير. تلك هي العقيدة الأفلاطونية الأساسية -العقيدة التي تقول بوجود نظام مطلقات خالد، أكثر عمقاً خلف الفوضى والعشوائية السطحيين للعالم الزمني- التي زُعِم أنها اهتدت في الرياضيات إلى تجلٍّ استثنائي الوضوح التصويري؛

لذا فإن تدريب العقل في حقل الرياضيات عدّه أفلاطون أساسياً بالنسبة إلى المشروع الفلسفي، ووفقاً للتقاليد كانت عبارة: «ممنوع الدخول لغير المطلعين على الهندسة» منقوشة على العتبة العليا لباب الأكاديمية.

يشكل الموقف الموصوف إلى الآن مقاربة منصفة لأكثر آراء أفلاطون تمييزاً فيما يخص الأفكار، بما فيها تلك المطروحة في أكثر حواراته شهرةً –الجمهورية، المأدبة (الندوة) (السمبوزيوم)، الفايدا، الفايدروس، التيمايوس، جنباً إلى جنب مع رسالته السابعة، وهي ربما رسالته الحقيقية الوحيدة الباقية. ومع ذلك فإن عدداً من الضبابيات والمفارقات والتناقضات بقيت دونما حل في مجمل مؤلفات أفلاطون. أحياناً يبدو أفلاطون رافعاً شأن ما هو مثالي فوق ما هو تجريبي إلى درجة أن جميع الأشياء الخاصة الملموسة تُفهم كما لو لم تكن سوى سلسلة من الهوامش والحواشي على صفحة الفكرة المتعالية، وفي أوقات أخرى يبدو مشدداً على النبل المتجذر في الأشياء المبدَعة، تحديداً لأنها تعبيرات متجسدة عما هو سماوي وأبدي. أما الدرجة التي يمكن للأفكار أن تبلغها في التعالي بدلاً من الحلول - سواء أكانت منفصلة كلياً عن الأشياء المحسوسة، مع بقاء الأخيرة مجرد تقليدات ناقصة، أم هي حاضرة بطريقة ما في أشياء محسوسة، مع مشاركة الأخيرة جوهرياً في طبيعة الأفكار - فلا يمكن حسمها من خلال الإشارات الكثيرة الواردة في الحوارات المختلفة. على العموم، يبدو أن فكر أفلاطون نضج، إنه تحرك نحو تفسير أكثر تعالياً. ومع ذلك فإن أفلاطون قام، في البارمانيدس، وهو ربما كُتب بعد أكثر الحوارات المذكورة من قبل، بطرح سلسلة طويلة من الحجج القوية المضادة لنظريته الخاصة، مسلطاً الضوء على أسئلة تخص طبيعة الأفكار - كم عدد أنواعها؟ ما العلاقة القائمة فيما بينها من جهة وبينها وبين العالم المحسوس من جهة ثانية؟ ما المعنى الدقيق لـ «المشاركة»؟ كيف تكون معرفة أنواع الأفكار ممكنة؟ - أسئلة ما لبثت أجوبتها أن أفضت إلى إثارة مشكلات وتضاربات بدت غير قابلة للحل. وبعض هذه الأسئلة، التي طرحها أفلاطون ربما من منطلق الحيوية الجدلية كما بدافع النقد الذاتي، الأساس الذي استند إليه فلاسفة لاحقون في اعتراضاتهم على نظرية الأفكار.

وبالمثل، فإن أفلاطون عكف في التياتيتوس على تحليل طبيعة المعرفة بحدة غير عادية ودون أي نتائج صارمة، بعيداً كلياً عن التلميح إلى نظرية الأفكار، بوصفها مخرجاً من المأزق المعرفي الذي صوره. أما في السفسطائي، فإن أفلاطون عطف الواقع ليس فقط على الأفكار، بل وعلى كل من التغيير، والحياة، والروح، والفهم. وفي أمكنة أخرى أشار إلى وجود طبقة مباشرة من الأشياء الرياضية بين الأفكار والمحسوسات. في مناسبات كثيرة وضع تسلسلاً تراتبياً للأفكار، إلا أن حوارات مختلفة أوحت بسلاسل تراتبية مغايرة، حيث قيم الخير، الواحد، الوجود، الحقيقة، أو الجمال تحتل بالتناوب مراتب عليا، متزامنة ومتداخلة أحياناً. من الواضح أن أفلاطون لم يقدم قط على بناء منظومة كاملة، كلية التماسك للأفكار، إلا أنه واضح أيضاً أن أفلاطون دأب، برغم جملة مسائله الخاصة غير المحلولة فيما يخص عقيدته المركزية، على معاينة نظرية الحق التي عُدّ غيابها حرماناً لكل من المعرفة البشرية والنشاط الأخلاقي من أي أساس. وهذه القناعة هي التي وفرت القاعدة الراسخة للمدرسة الأفلاطونية.

تلخيص: من وجهة النظر الأفلاطونية تبقى أساسيات الوجود متمثلة في الأفكار الأنموذجية الأصلية التي تؤلف البطانة غير الملموسة لكل ما هو ملموس. والبنية الحقيقية للعالم تتكشف لا للحواس، بل للعقل، (للذكاء) الذي يحقق في أسمى حالاته، صلة مباشرة مع الأفكار التي تحكم الواقع. إن المعرفة كلها تفترض مسبقاً وجود الأفكار، وملكوت النماذج الأصلية يتم النظر إليه هنا بوصفه الأساس الفعلي للواقع، الأساس الذي يحدد نظامه ويجعله في متناول المعرفة، بعيداً عن عده تجريداً غير واقعي أو صورة مجازية خيالية للعالم الملموس. وقد أعلن أفلاطون أن الممارسة المباشرة للأفكار المتعالية هي هدف الفيلسوف الأول ومآله النهائي من أجل بلوغ هذه الغاية.

الأفكار والآلهة

أكد أفلاطون في مؤلَّفه الأخير (القانون) أن جميع الأشياء (ملأى بالآلهة) في الحقيقة، ومن ثم فلا بد لنا هنا من أن نقارب غموضاً غريباً في طبيعة النماذج الأصلية -غموضاً مركزياً بالنسبة إلى الرؤية الإغريقية كلها- غموضاً انطوى

علـى الإيحاء بوجود علاقــة كامنة، عميقة بين مبــادئ حاكمة وكيانــات أسطورية. وعلـى الرغم من أن أفلاطون مال أحيانـاً إلى تفضيل صياغة أكثر تجريداً للنماذج الأصلية، كما هو الوضع مع الأفكار الرياضية، فإنه تحدث في أوقات أخرى من منطلق شخصيــات سماوية مما وراء الطبيعة، شخصيات أسطورية ذات مواقع رفيعة. وفي مناسبـات كثيرة، هناك في أسلوب سقراط في الحوارات الأفلاطونية نغمة هوميرية مميـزة، حيث تتم معالجة جملة من القضايــا الفلسفية والتاريخية المختلفة بصيغة شخصيات وحكايات أسطورية.

ثمة سخرية محكمة، جدية لعوب، تزين استخدام أفلاطون للأسطورة وتلونه، إلى درجـة لا يستطيع المرء معهـا أن يحدد بدقة المستوى الذي يريد أن يُفهم على أساسه. كثيراً ما مهد أفلاطون لجولاته الأسطورية بالخدعة الغامضة المتمثلة في الإعلان عن أن الأمـر (رواية محتملـة) أو أن (هذا أو شيء شديد الشبه به صحيح) تلك الخدعة المؤكَّدة من جهة والنأية بالنفس من جهة ثانية في الوقت نفسه. استناداً إلى سياق حوار محـدد من شأن كلمــات زيوس، أبولو، هيرا، آريس، أفروديـت، وما إليها أن تدل على شخصيات مجازيــة، وأنماط شخصيات، ومواقف نفسيــة، وأنماط تجارب، ومبادئ فلسفيــة، وجواهــر متعالية، ومصـــادر إلهام شعـري أو اتصالات سماويــة، وعناصر تقـوى تقليديــة، وكيانات تتعــذر معرفتها، ومآثر غـير قابلة للزوال مــن صنع الخالق الأسمـى، وأجسام سماوية، وأسـس نظام كوني، أو حكام ومعلمـين للجنس البشري. إن آلهة أفلاطون، وهي أكـثر من مجرد استعارات أدبية، تتحدى التعريف والتحديد، إذ تضطلـع في أحد الحوارات بأدوار شخصيات خيالية في حكاية تعليمية وعظية، وفي آخـر تتحكم في واقع وجودي مؤكد. وفي أحيان غير قليلة تُوظَّف هذه النماذج الأصلية المشخصــة في أكثر اللحظات الفلسفية جدية، كما لو أن اللغة غير المشخصة للتجريد الميتافيزيقــي توقفــت عــن أن تكون مناسبــة عند التصــدي المباشر لجوهــر الأشياء الخارقة أو المقدسة.

ونحن نرى هذا مبينـاً على نحوٍ قابل للتذكر في المأدبة (الندوة) (السيمبوزيوم)، حيــث يُناقش إيروس على أنــه القوة الطاغيــة على صعيـد الدوافـع البشرية. ففي

تتابع بديع لعدد من الخطب الجدلية الرشيقة يبادر الضيوف العديدون على مائدة أفلاطون العامرة بالفلسفة إلى وصف إيروس على أنه أنموذج مركب ومتعدد الأبعاد يتجلى، على المستوى المادي، في الغريزة الجنسية، ولكنه، على مستوى أعلى، يستثير حماسة الفيلسوف للجمال والحكمة الفكريين، ويبلغ الذروة في الرؤية الصوفية لما هو أبدي المنبع النهائي الأقصى للجمال كله. ومع ذلك، فإن ذلك المبدأ يتم تمثيله، من أول الحوار إلى آخره، من منطلقات تشخيصية وأسطورية، مع النظر إلى إيروس بوصفه رمز الحب، مع مبدأ الجمال مشاراً إليه على أنه أفروديت، مع العديد من الإشارات إلى شخصيات أسطورية أخرى مثل: ديونيسوس، وكرونوس، وأورفيوس، وأبولو. وكذلك فإن أفلاطون، في التيمايوس، حين يطرح وجهات نظره حول خلق الكون وبنائه، إنما يفعل ذلك من منطلقات أسطورية كلياً تقريباً، يتكرر الأمر في العديد من مناقشاته لطبيعة الروح ومصيرها (فايدو، غورياس، فايدروس، الجمهورية، القوانين). ثمة مواصفات شخصية محددة يتم عطفها، على نحوٍ منتظم، على آلهة محددين، كما في الفايدروس، حيث يعد الفيلسوف الذي يسعى إلى نيل الحكمة من أتباع زيوس، في حين يقال عن المحارب المستعد لإراقة الدماء في سبيل قضيته: إنه من حراس آرس. كثيراً ما لا يكون سوى القليل من الشك في أن أفلاطون يوظف الأسطورة مجازاً خالصاً، كما حين يدفع المعلم السفسطائي في البروتاغوراس إلى استخدام أسطورة بروميثيوس القديمة من أجل طرح وجهة نظر أنثروبولوجية، لا أكثر ولا أقل. فبسرقة النار من السماء، وتقديمها إلى البشر مع فنون حضارية أخرى، يشكل بروميثيوس رمزاً لخروج الإنسان العقلاني من رحم حالة أكثر بدائية. غير أن أفلاطون نفسه، في أوقات أخرى، يبدو غارقاً تماماً في البعد الأسطوري، كما حين يدفع سقراط، في الفيلبوس، إلى وصف منهجه الجدلي (الديالكتيكي) في تحليل عالم الأفكار على أنه (هبة من السماء أقحمها الإله. كما أرى، على البشر بيدي بروميثيوس جديد، مصحوبة بشعلة ضوء).

عبر التفلسف على هذا النحو، نجح أفلاطون في التعبير عن تزاوج فريد بين العقلانية الناشئة للفلسفة الهلينية والخيال الأسطوري الخصب للنفس الإغريقية

القديمة، وإن تلك الرؤية الدينية البدائية الأصلية ذات جذور هندية أوروبية من جهة وشرق متوسطية من جهة ثانية، وتلك الجذور الممتدة عبر الألفية الثانية قبل الميلاد إلى العصور الحجرية الحديثة، وفرت القاعدة الأولمبية القائمة على تعدد الآلهة للعبادة، والفن، والشعر، والمسرح (الدراما) في الثقافة اليونانية القديمة. بين الميثولوجيات القديمة كانت الإغريقية استثنائية التعقيد، وغنية الإتقان، ومنهجية، مما مكنها من توفير تربة بالغة الخصوبة لتطور الفلسفة اليونانية نفسها، التي حملت آثاراً مميزة من أسلافها الأسطورية، ليس فقط في نشأتها، بل وفي أوجها الأفلاطوني. ومع ذلك، فإن ما جعل أفلاطون على هذه الدرجة من المحورية والمركزية في عملية تطور العقل اليوناني ليست لغة الأسطورة في حوارات أفلاطون وحسب، بل لعله النظير الوظيفي الكامن في حشد الآلهة والأفكار المضمر في قسم كبير من فكره. وقد علق اختصاصي الدراسات الكلاسيكية الأستاذ جون فنلي قائلاً: (تماماً مثلما يؤلف آلهة اليونان مجتمعين، برغم تباينهم في العبادة، تحليلاً للعالم - أثينا عقلاً، أبولو عشوائياً وزخرفة غير متوقعة، أفروديت نشاطاً جنسياً، ديونيسيوس تغييراً وإثارة، آرتميس طهراً وعفة، هيرا استقراراً وزواجاً، زيوس نظاماً مهيمناً على الجميع - تؤكد الأشكال أو المُثل الأفلاطونية وجودها المستقل، وجوداً شفافاً وأبدياً فوق أي مشاركة إنسانية عابرة فيها... كانت [الآلهة، كما المُثُل] جواهر الحياة التي كانت كل حياة فردية تكتسب معنى ومضموناً عبر تأملها)[1].

كثيراً ما كان أفلاطون ينتقد الشعراء على قيامهم بأنسنة الآلهة، غير أنه لم يكف عن تعليم نظامه الفلسفي الخاص عبر صياغات أسطورية مدهشة ذات مقاصد دينية مضمرة. وعلى الرغم من القيمة العالية التي كان يضفيها على الصرامة الفكرية، وعلى الرغم من انتقاداته الدوغمائية لكل من الشعر والفن في عقائده السياسية، فإن المغزى المميز الكامن في مقاطع كثيرة من الحوارات هو أن ملكة الخيال الشعرية والدينية على حدٍّ سواء، لم تكن أقل جدوى في السعي إلى امتلاك معرفة طبيعة العالم الجوهرية من أي مقاربة منطقية خالصة، بله تجريبية. غير أن تأثير رؤية أفلاطون في الحالة المضطربة والإشكالية لنظرة الإغريق العالمية كان ذا أهمية استثنائية

بالنسبة إلى بحثنا الحالي. فقد نجح أفلاطون، عبر الكلام عن الأفكار في صفحة، وعن الآلهة في أخرى بمثل هذه العبارات المتشابهة في حل عقد التوتر المركزي، وإن بصعوبة، ولكن بنتائج متوازنة ودائمة، في العقل اليوناني بين الأسطورة والعقل.

تطور العقل الإغريقي من هوميروس إلى أفلاطون

الرؤية الأسطورية

كانت الخلفية الدينية والأسطورية للفكر الإغريقي تعددية حتى النخاع، من حيث الطابع. فحين بدأت موجات متعاقبة من المحاربين البدائيين والهندوأوربيين الناطقين باليونانية تجتاح سواحل بحر إيجة نحو بداية الألفية الثانية قبل الميلاد، كانوا محمَّلين مصطحبين بأساطيرهم الأبوية البطولية، برئاسة إله السماء العظيم زيوس، وعلى الرغم من أن أساطير الأمومة القديمة لدى المجتمعات الأصلية ما قبل الهلينية، بما فيها الحضارة المينوية عالية التطور التي كانت تعبد إحدى الإلهات في كريت، ما لبثت أن أُخضعت لديانة الغزاة الفاتحين، فإنها لم تُقمع كلياً. فآلهة الشمال الذكور عاشروا وتزوجوا الإلهات الجنوبيات القديمات، كما فعل زيوس مع هيرا، وهذا الخليط المركب الذي بات يشكل الهيكل الأولومبي، أسهم كثيراً في تأمين حيوية الأسطورة الإغريقية الكلاسيكية وحركيتها. يضاف إلى ذلك أن هذه التعددية في الموروث الهليني جرى التعبير عنها أيضاً في الثنائية المستمرة بين الديانة العامة الإغريقية، بمهرجاناتها المدينية وطقوسها الأهلية المتركزة على آلهة الأولمب، من ناحية، وديانات الألغاز ذات الشعبية الواسعة -الأورفية، الديونيسية، الأليوسية- التي كانت شعائرها الغريبة تقوم على جملة من التقاليد الدينية ما قبل اليونانية والمشرقية: شعائر الموت - البعث، تقديس الخصوبة الزراعية، وعبادة الإلهة الأم العظيمة من ناحية أخرى.

نظراً للسرية القائمة على القَسَم لدى ديانات الألغاز، فإن من الصعب الحكم، من وجهة النظر الحالية، على مدى الأهمية النسبية لمختلف أشكال العقيدة الدينية الهلينية بالنسبة إلى اليونانيين الأفراد. غير أن ما يبقى واضحاً، على أي حال، هو الصدى الأنموذجي الأصلي الطاغي للرؤية الإغريقية القديمة، معبراً عنه قبل كل

شـيء في القصيدتـين الملحميتـين التأسيسيتين للثقافـة اليونانية التـي وصلت إلينا، قصيدتـي الإليـاذة والأوديسة لهوميروس. هنـا، عند الفجر المضـيء للتراث الأدبي الغربي، تم التقاط الحساسية الأسطورية البدئية، حيث كانت أحداث الوجود الإنساني تُـرى وثيقة الارتبـاط بالملكوت الأبدي للآلهة ومغتنية بـه. فالرؤية الإغريقية القديمة كانـت تعكسـ نوعاً من الوحدة الحقيقيـة بين الإدراك الحسي المباشـر والمعنى الأزلي، بـين الظرف الخاص والدراما الكونية، بين نشـاط الإنسان ودفع السماء. ثمة أشخاص تاريخيـون كانوا يعيشون بطـولات أسطورية في الحرب والترحـال، فيما كان الآلهة من الأولمب يراقبون سهل طروادة ويتدخلون في المعارك. فاستمتاع الأحاسيس بعالم مترامي الأطراف، عالم يزهو بالألوان والأحداث المثيرة لم يكن منفصلاً قط عن نوع من إدراك معنـى العـالم الذي كان منظماً من جهـة وأسطورياً من جهة ثانيـة. فالإحساس الحاد بالعالم المادي -بالبحار والجبال والصباحات، بالولائم والمعارك، بالأقواس، الخوذات، والعربـات- كان مشحونـاً ومخترقـاً بالحضـور الملموسـ للآلهة في الطبيعـة والمصير الإنساني. ومن المفارقات أن مباشرة الرؤية الهوميرية وحيويتها الندية كانتا مرتبطتين بفهم نظري افتراضياً للعالم الخاضع لحكم ميثولوجيا قديمة مهيبة.

حتـى القامة العالية لهوميروس نفسه كانـت تشي بمزاوجة، لا انفصام لها بين ما هـو فردي ومـا هو كوني شامل. فالقصائد الملحمية العظيمـة كانت نتاج روح جماعية أعظـم، وإبداعات خيال العنصر الهليني متوارثة، ومطوّرة، ومصفاة جيلاً بعد جيل، شاعـراً ملحمياً بعـد آخر. ومع ذلك، فإنـه في عمق أنماط الصياغـة المقررة للتقليد الشفهي التي حكمت تأليف الملاحم، كانت ثمة خصوصية شخصية لا يخطئها الذوق، فرديـة مرنة وعفوية أسلوب ورؤيـا. وهكذا فإن «هوميروسـ» كان، على نحوٍ غامض، شاعراً إنسانياً فرداً من ناحية وتجسيداً جماعياً للذاكرة الإغريقية القديمة كلها من ناحية ثانية.

أمـا القيـم التي عبرت عنها ملاحم هوميروس، وهـي مؤلفة في القرن الثامن قبل الميـلاد تقريباً، فقد واصلت إلهام أجيـال متعاقبة من اليونانيين على امتداد العصور القديمـة، والشخصيـات الكثيرة في الهيـكل (البانثيون) الأولمبي مـا لبث، مرسومة

بمنهجيـة بعـد بعض الوقت في ثيوغونيا هزيـود، أن أغنت الرؤيـة الثقافية الإغريقية وطغت عليها. ففي القداسات المختلفة وقواها كان يكمن إحساس بالكون، بوصفه كلاً منظمـاً، كون (كوزموس) لا فوضـى. والعالمان الطبيعي والإنسـاني لم يكونا ملكوتين قابلـين للتفريـق والتمييز في الكـون الإغريقي القديم؛ لأن نظامـاً أساسياً واحداً كان يسند كلاً من الطبيعة والمجتمع، ويجسد العدالة السماوية الممكّنة لزيوس. وعلى الرغم مـن أن النظـام الكوني كان متمثلاً، على نحوٍ خاص، في زيوس، فإن الأخير نفسه كان مقيداً بالقدر (المويرا) اللاشخصي الذي كان يحكم الجميع ويصون توازناً معيناً بين القوى، تماماً كما نجح أهل الأولمب (الآلهة) بقيادة زيوس في إلحاق الهزيمة بالعمالقة في معـارك الصراع البدئية الأولى على حكم العالم، تمامـاً كما نجح أوديسوس، بعد جولاته الطويلة والخطرة، في تحقيق الانتصار أخيراً، وصولاً إلى الوطن[2].

ومع حلول القرن الخامس قبل الميلاد، كان مؤلفو التراجيديات (المآسي) الإغريقية الكبار آيسخيلوس، وسوفوكليـس، ويوريبيديس، عاكفين على توظيف حشد الأساطير القديمـة لاستكشـاف أطروحات أعمق عن حالة الإنسان. كانـت آيات الجرأة، والمكر والقـوة، والنبل والسعي إلى المجد الخالد جملـة الفضائل المميزة للأبطال الملحميين. ومهمـا بلغت عظمة الفـرد، فإن مصير الإنسـان بقي مقيداً بالقَـدَر وبواقع كونه من الفانـين. إن الإنسان المتفوق (السوبرمان)، قبل الجميع، هو الذي كانت أفعاله قادرة علـى استثـارة الغضب المدمر، بسبـب غطرسته في الغالب، وعلى نحـوٍ ظالم ظاهرياً أحياناً. وعلى خلفية ذلك التعارض بين المسعى الإنساني والتقييد السماوي، بين الإرادة الحـرة والقَدَر، بين الخطيئة والعقـاب، كان النضال الأخلاقـي للبطل يتكشف. وبين أيـدي التراجيديـين، كانت الصراعات وأشكال المعاناة التـي صُورت على نحوٍ مباشر ودون أي بعـد تأملي في أعماق هوميروس وهزيود تخضع لجملة التدقيقات والمعاينات النفسيـة والوجوديـة من جانب مزاج لاحق أكثر نقدية. فما طـال التسليم به على أنه مسلمـات مطلقة بات الآن خاضعًا للبحـث، والمساءلة، والاختبار الصعب بوعي جديد للمأزق الإنساني. على مسرح المهرجانات الدينية الديونيسية في أثينا، كان الإحساس الإغريقـي الصـارخ بما هو بطولي، موزونـاً، وفي علاقة عضوية مـع وعي لا يقل حدة

بالألم، والموت، والقدر، ويعبر عن نفسه في سياق الدراما الأسطورية. وتماماً كما كان هوميروس يعد معلم اليونان وأستاذها، كان مؤلفو التراجيديات معبرين أيضاً عن روح الثقافة العميقة ومشكلين لطابعها الأخلاقي، من خلال العروض المسرحية، كما عبر الأعياد الدينية الجماعية، بوصفها أحداثاً فنية.

في نظر كل من الشاعر القديم ومؤلف التراجيديا الكلاسيكية، كان عالم الأسطورة يضفي على التجربة الإنسانية وضوحاً مشرِّفاً للرؤيا، ونظاماً أرقى يعمل على ضبط روح التمرد في الحياة. كان الشامل (الكلي) يضفي وضوحاً على الملموس (الجزئي). إذا كانت الشخصية، في الرؤية التراجيدية، محدِّدة للقدر، فإن الطرفين كان يُنظر إليهما من زاوية أسطورية. وبالمقارنة مع الملاحم الهوميرية، فإن التراجيديا الأثينية كانت تعكس إحساساً أكثر وعياً بأهمية البلاغة وتذوقاً أكثر حدة لوعي الذات والمعاناة الإنسانيين. غير أن التعلم العميق لم يكن يأتي إلا عبر المعاناة الشديدة، كما بقي تاريخ ودراما الوجود الإنساني، على كل ما فيه من صراعات شرسة وتناقضات مؤلمة، زاخرين بقدرٍ طاغٍ من الأهداف والمعاني. لم تكن الأساطير إلا الكتلة النابضة بالحياة لتلك المعاني، وإلا الأداة المؤسِّسة للغة، عاكسة من ناحية، ومزينة من ناحية ثانية لجملة عمليات الحياة الجوهرية.

ميلاد الفلسفة

بنظامه الأولمبي، كان العالم الأسطوري لكل من هوميروس وسوفوكليس متوافراً على قدرٍ مركب ومعقد من قابلية الفهم، إلا أن هذه الرغبة المطردة في النظام والوضوح لدى الرؤية الإغريقية، جنباً إلى جنب مع النزعة الإنسانية المتجلية بوضوح في التراجيديات، كانت بادئة بأن تأخذ أشكالاً جديدة. فالانعطاف الكبير كان قد بدأ أوائل القرن السادس قبل الميلاد في مدينة ميلتوس (ملاطية) الإيونية الكبيرة والمزدهرة الواقعة على شاطئ آسيا الصغرى. هنا بالذات بادر طاليس (تالس) وخليفتاه آناكسيماندر وآناكسيمنيس، المتمتعون بنعمتي الفراغ وحب الاستطلاع، إلى استحداث مقاربة لفهم العالم كانت جديدة جذرياً ومثمرة على نحوٍ غير عادي. ربما كان تحركهم بحفز من موقعهم الإيوني، حيث كانوا في مواجهة حضارات

مجــاورة ذات ميثولوجيات مختلفة إحداها عن الأخرى من جهة ومغايرة للميثولوجيا الإغريقيــة من جهة ثانية. وربما كانــوا، أيضاً، واقعين تحت تأثير التنظيم الاجتماعي للمدينــة (دولة المدينة) (البوليســ) اليونانية، الخاضعة لحكــم قوانين، لا شخصية موحــدة بدلاً من تحكم الأفعال العشوائية لأحد الطغاة. ومهما كانت مصادر إلهامهم المباشــرة، فإن هؤلاء العلماء الطليعيين الأوائــل أقدموا على صياغة الفرضية اللافتة القائلــة: إن الوحــدة والنظــام العقلانيين الكامنين في العمق موجــودان في قلب تدفق العالم وتنوعه، وقرروا الاضطلاع بمهمة اكتشاف مبدأ أساسي بسيط، أو آركي (عتيق أو أصلي)، يتولى إدارة الطبيعة من ناحية ويؤلف مضمونها الأساسي من ناحية ثانية. وبمبادرتهم هذه إنما باشروا استكمال فهمهم الأسطوري التقليدي بتفسيرات وشروح أكــثر اتصافــاً بالصفة اللاشخصيــة والطابع النظــري الفكري، تفســيرات وشروح مستندة إلى ملاحظاتهم لجملة الظواهر الطبيعية.

وعند هذا المنعطف الحاسم، كان ثمة نوع مميز من التداخل بين الأنماط الأسطورية ونظيرتهــا العلمية، وهو تداخل ملحوظ في البيان الرئيســ المنسوب إلى طاليس الذي أكــد فيه جوهراً أوليــاً موحداً وحيداً من جهــة وحضوراً سماوياً كليــاً من جهة ثانية: (الــكل ماء، والعــالم مزدحم بالآلهة). رأى طاليس وخليفتــاه أن الطبيعة خرجت من رحم مادة ذاتية الحياة واصلت التحرك والتغير، متحولة إلى أشكال مختلفة[3]. ولأنها كانــت مؤلِّفة تحركاتها وتحولاتها المنظمة الخاصة، ولأنها كانت أبدية، فإن هذه المادة الرئيســة لم يُنظر إليها على أنها مادية وحسب، بل عُدَّتْ حيّة وسماوية مقدسة أيضاً. ومثل هوميروس إلى حدٍّ بعيد، أدرك أقدم الفلاسفة هؤلاء الطبيعة والسماء، بوصفهما مستمرتين في التشابك. كذلك حافظوا على شيء ذي علاقة بالمعنى الهوميري القديم لنوع من النظام الأخلاقي المضطلع بإدارة الكون، نوع من القَدَر اللاشخصي الحافظ لتوازن العالم في زحمة فيض تغيراته.

إلا أن الخطوة الحاسمة كانت قد قُطعت. فالعقل الإغريقي انطلق يسعى لاكتشاف تفســير طبيعي للكــون عن طريق الملاحظــة والمحاكمة، وهذه التفســيرات سرعان ما بــدأت تسلط الأضــواء على بقايــا مكوِّناتها الأسطوريــة. أسئلة نهائيــة، شاملة باتت

تُطرح، وأجوبة بات يجري البحث عنها من زاوية جديدة، في تحليل العقل البشري النقدي للظواهر المادية. كان لا بد من معاينة الطبيعة من منطلق الطبيعة نفسها، لا من منطلق شيء بعيد أساساً عن الطبيعة، ومن منطلقات لا شخصية بدلاً من التعويل على آلهة وإلهات شخصية. راح الكون البدائي الخاضع للآلهة الشبيهة بالبشر يخلي مكانه لعالم كان مصدره وجوهره عنصراً طبيعياً وأولياً مثل الماء، أو الهواء، أو النار. ومع مرور الزمن، كانت هذه المواد الرئيسة ستكف عن كونها متوفرة على نعمة الألوهية أو العقل، وستغدو، بدلاً من ذلك، مفهومة على أنها كيانات مادية خالصة تتحرك ميكانيكياً بفعل المصادفة أو الضرورة العمياء، غير أن تجريبية طبيعية بدئية كانت قد وُلدت. ومع تزايد عقل الإنسان المستقل قوة، زاد النفوذ السيادي لقدماء الآلهة ضعفاً.

أما الخطوة المقبلة في هذه الثورة الفلسفية، وهي خطوة لم تكن أقل خطورة وأهمية من خطوة طاليس قبل قرن من الزمن، فقد تمت في القسم الغربي من العالم الإغريقي في إيطاليا الجنوبية (ماغنا غرايكيا) حين أقدم بارمنيدس من إيليا على مقاربة مسألة ما كان واقعاً حقاً عن طريق نوع من المنطلق العقلاني المجرد الخالص. مرة أخرى، وكما مع أوائل الأيونيين، جاء فكر بارمنيدس متوفراً على مزاوجة استثنائية بين عناصر دينية تقليدية من ناحية وعناصر علمانية جديدة من ناحية أخرى. ومما وصفه وحياً من السماء انبثق إنجازه لمنطلق استدلالي غير مسبوق الصرامة. وفي بحثهم عن البساطة في تفسير الطبيعة، كان الفلاسفة الأيونيون قد أقروا بأن العالم شيء واحد، إلا أنه ما لبث أن أصبح أشياء كثيرة. ولكن «كون» شيء، في صراع بارمنيدس المبكر مع اللغة والمنطق، جعل من المتعذر عليه أن يتغير إلى شيء ليس هو؛ لأن «ما ليس هو» لا يمكن عده موجوداً بالمطلق. وبالمثل، فقد جادل أن «ما هو» لا يمكنه أن يكون أو يزول؛ لأن أي شيء لا يمكن أن يأتي من لا شيء، أو يتحول إلى لا شيء إذا لم يكن اللاشيء قادراً على الوجود بالمطلق. يتعذر على الأشياء أن تكون مثلما تبدو للحواس: فعالم التغيير، الحركة، التعددية المألوف يتعين عليه أن يكون مجرد رأي؛ لأن الواقع الحقيقي يكون، بالضرورة المنطقية، ثابتاً عصياً على التغيير وأحاديا.

هـذه التطـورات البدائية، ولكـن التأسيسيـة، في المنطق فرضـت التفكير المعمق، للمـرة الأولى، بقضايـا مثل الفرق بين الحقيقي والظاهـري، وبين الحقيقة العقلانية والإدراك الحسـي، وبين الكينونة والصـيرورة. ومما لا يقل عن ذلك أهمية أن منطق بارمنيدس ما لبث أن أماط اللثام عنوة عـن التمايز بين قوام مادي سكوني من جهة وقـوة حيـاة ناظمة ديناميكية من جهة ثانية (وقد سبـق للأيونيين أن كانوا يفترضون أنهمـا متماهيان)، وصـولاً إلى تسليـط الأضواء علـى المشكلة الأساسيـة المتمثلة في السبب الكامن وراء الحركة في الكون. إلا أن الأهم من كل ذلك كان إعلان بارمنيدس لاستقـلال عقل الإنسان الذاتي وتفوقـه، بوصفه حكماً بالنسبـة إلى الواقع. فما كان واقعياً كان قابلاً للفهم، مفعولاً به لفعل الإدراك العقلي، لا لفعل الإدراك الحسي.

ونزعتـا الطبيعية والعقلانية المتقدمتان هاتان ما لبثتا أن فرضتا تطور سلسلة من النظريات المتزايدة إتقاناً لتفسير العالم الطبيعي. فمن خلال الاضطرار إلى التوفيق بـين متطلبـات الملاحظة الحسيـة ومستلزمـات الصرامة المنطقيـة الجديدة، حاول كل مـن إيمبدوكليس، وآناكساغوراس، والذرّيـين أخيراً تفسير تغـير العالم وتعدده الواضحـين عبر إعـادة شرح أحديـة بارمنيدس المطلقـة وتعديلها- النظر إلى الواقع على أنه واحد، جامد بلا حركة، ثابت دون تغيير- من منطلق منظومات أكثر تعددية. وكل من هذه المنظومات بقيت ملتزمة بوجهة نظر بارمنيدس القائلة: إن ما هو حقيقي غـير قابل آخر المطاف لأن يصبـح موجوداً أو يزول، غير أنها فسرت الميلاد والتدمير الظاهريين للأشياء الطبيعية على أنهما من نتائج تعددية عناصر غير متغيرة أساساً كانـت وحدهـا حقيقية فعلاً، عناصـر تدخل في خلائط متنوعة وتخـرج منها؛ لتؤلف أشياء العالم. والعناصر نفسها ما كانت لتوجد أو تزول. فقط خلائطها دائمة التحول كانـت خاضعة لمثل هذا التغيير. قام إيمبدوكليس بطـرح أربعة عناصر جذرية نهائية -الأرض، والماء، والهواء، والنار- هي عناصر أبدية ومتحركة معاً، وعلى نحوٍ منفصل بدافـع قوتـي الحب والصراع الرئيستـين. وقد رأى آناكساغوراس أن الكون مؤلف من عدد لا نهائي من البذور المتناهية في الصغر، المتباينة نوعياً. غير أنه افترض وجود عقل أصلي متعالٍ (نوس) يتولى مهمة تحريك الكون المادي وإعطائه شكلاً ونظاماً، بدلاً من تفسير حركة المادة من منطلق قوى شبه أسطورية عمياء (مثل: الحب والصراع).

إلا أن المنظومــة الأشمل في هذا التطور كانت هي النزعة الذرية. في محاولة لتلبية حاجة الأيونيين إلى اكتشاف قوام أولي يؤسس للعالم المادي، مع التغلب في الوقت نفسه علــى المعارضة البارمانيدية للتغيير والتعدديــة، بادر لوسيبوس وخليفته ديمقريطوس إلى اجتراح تفسير مركب ومعقد لجميع الظواهر من منطلقات مادية خالصة: العالم مؤلــف حصرياً من ذرات مادية غير مسبَّبــة وغير قابلة للتحول، أي قوام أحادي غير قابــل للتغيير، كما طلــب بارمنيدس، وإن بعدد لانهائي. وهــذه الجزيئات المتناهية في الصغــر، غــير المرئية وغير القابلة للتجزئــة متحركة أبدية في فــراغ لا حدود له ومن خلال تصادماتها العرضية واختلاطاتها المختلفة متمخضة عن ظواهر العالم المرئي. قيــل: إن الــذرات متماثلة نوعياً، متباينة فقط شكلاً وحجمــاً، أي كمياً وعلى نحوٍ قابل للقياســ. كذلــك ردّ ديمقريطوس على اعتراضــ بارمنيدس قائــلاً: إن «ما ليس» من شأنــه أن يوجــد بالفعل، بمعنى الفراغ، فضاء خالٍ، ولكــن حقيقي يوفر مجالاً لحركة الــذرات واندماجها. إن حركة الذرات ميكانيكيــة، لا بفعل أي عقل كوني مثل النوس، بل تحت تأثــير المصادفة العمياء للضرورة الطبيعية (آنانكة). المعرفة الإنسانية كلها مستمدة ببساطة من تأثير الذرات المادية في الحواس. غير أن جزءاً كبيراً من التجارب الإنسانية، مثل تجربتي الحر والبرد أو المرارة والحلاوة، مستحصلة، لا عن مواصفات الذرات المتأصلة، بل من «الأعراف» الإنسانية. فالمواصفات إن هي إلا إدراكات إنسانية ذاتيــة؛ لأن الــذرات لا تنطوي إلا على أوجه اختلاف كميــة. ما من شيء حقيقي سوى المــادة في الفضــاء، سوى ذرات سابحة عشوائياً في الفــراغ. فموت الإنسان يعني زوال روحــه، أما المادة فتبقــى محفوظة ولا تتلاشى. فقط خلائط الــذرات تتغير، مع بقاء الــذرات نفسهــا متصادمة ومشكلــة أجساماً وكتلاً مختلفــة في مستويات مختلفة من الزيــادة والنقصــان، متآلفة ومتنافرة، وصولاً، عبر الزمــن، إلى خلق وتفكيك أعداد لانهائية من العوالم في طول الفراغ وعرضه.

في الفلسفــة الذرية تعرضت التركــة الأسطورية الموروثة عن القــوام ذاتي الحياة لــدى أقدم الفلاسفــة للتنكيس الكلي: وحده الفراغ كان السبــب الكامن وراء حركات الذرات العشوائية، التي كانت مادية كلياً دون الانطواء على أي نظام سماوي أو هدف. وبالنسبة إلى بعضهم، فإن هذا التفسير نجح، بوصفه أصفى الجهود العقلانية لتجنب

تشويهـات الذاتية والرغبة الإنسانيتين، وللإمساك بالآليات غير المزخرفة للكون. أما بالنسبـة لآخرين فـإن أشياء كثيرة بقيت معلقة دونما حـل، مسألة الأشكال ودوامها، قضيـة الهـدف أو الغاية في العالم، موضـوع الحاجة إلى حل أكثر قـدرة على الإقناع لمعضلة الاهتداء إلى سبب أول للحركة. ثمة تقدم ذو شأن في فهم العالم بدا دؤوباً على التطـور، ولكن كثيراً مما سبـق له أن كان يقينياً بالنسبـة إلى البدائي، وبالنسبة إلى العقل ما قبل الفلسفي، بات الآن إشكالياً. فمن منظور هذه الغزوات الفلسفية المبكرة كان مـن شـأن لا الآلهة فقط، بل والأدلة المباشرة المستمـدة من حواس المرء الخاصة أن تكـون مجرد وهم، وعلى عقـل الإنسان وحده يجب التعويل من أجل اكتشاف ما هو حقيقي عقلانياً.

كان ثمة استثناء رئيس واحد من هذا التقدم الفكري بين اليونانيين تميز بالابتعاد عما هو أسطوري والاقتراب مما هو طبيعي، ألا وهو فيثاغورس. فثنائية الدين والعقل لا تبدو ضاغطة كثيراً على فيثاغورس ضد طرف في مصلحة الآخر، بل تميل بالأحرى إلى تزويـده بما يحفزه على تحقيق نـوع من المزاوجة أو التركيب. وبالفعل فإن شهرته بـين القدماء قامت على كونه رجلاً ذا عبقرية دينية بمقدار ما هي علمية. ومع ذلك، فإن ما يمكن قوله بأي قدرٍ من التحديد عن فيثاغورس قليل. قاعدة قائمة على السرية الصارمـة التزمت بهـا مدرسته، وثمة هالة أسطورية أحاطـت بها من بداياتها. ربما سافـر فيثاغورس، وهو من جزيرة ساموس الإيونية مولداً، إلى مصر وبلاد الرافدين (ميسوبوتاميا) وتابع دراسته فيهما قبل الهجرة غرباً إلى مستعمرة كروتون الإغريقية في إيطاليـا الجنوبية، حيث أسس مدرسة فلسفيـة وأخوية دينية متمركزة على عبادة أبولـو وربات الشعر والفن (الموزيات)، ومكرسة لطلب الطهارة الأخلاقية، والخلاص الروحي، والتوغل الفكري في قلب الطبيعة، وكانت جميعاً تُعد وثيقة الترابط.

وفيمـا كان فيزيائيو إيونيا منشغلين بالقـوام المادي للظواهر، بقي الفيثاغورسيون مركزين على الأشكال، ولاسيمـا الرياضية، الحاكمة والناظمة لتلك الظواهر. وفيما كان التيـار الرئيسـ في الفكـر الإغريقي دائباً علـى الخروج من الدائـرة الأسطورية والدينيـة للثقافـة اليونانيـة العتيقة، بقـي فيثاغورسـ وأتباعه حريصـين على إدارة الفلسفـة والعلـم في إطار مفعـم بمعتقدات الديانـات العجائبية، وخصوصـاً الديانة

الأورفيــة. أمــا إدراك نظــام الكون الطبيعــي إدراكاً علميــاً، فقد كان هــو الفياريغيا الفيثاغورســي للتنوير الروحي. إن الأشكال الرياضيــة، والأنغام الموسيقية، وحركات الكواكــب، وآلهة الأسرار كانت جميعاً مترابطة جوهرياً بنظر الفيثاغورسيين، ومعنى تلــك العلاقــة كان يتجلــى في تعليم يبلغ أوجــه في بوتقة روح الإنســان في بوتقة الروح العالميــة، وفي بوتقة عقل الكون الإبداعي المقدس. بسبب الالتزام الفيثاغورسي بسرية العبادة، تبقى خصوصيات ذلك المعنى والمعالجة التي من خلالها تم الكشف عن ذلك المعنــى مجهولة إلى حــدٍّ كبير. أما المؤكد فهو أن المدرســة الفيثاغورسية قامت برسم طريقهــا الفلسفية المستقلة وفقاً لمنظومة معتقدات صارمة في صيانتها للبنى القديمة العائــدة إلى الأســاطــير وديانات الأسرار، مع العمل على دفــع عجلة اكتشافات علمية منطوية على نتائج هائلة بالنسبة إلى الفكر الغربي اللاحق.

غــير أن المغزى العام للتطور الفكري الإغريقي كان مغايراً، حيث تحقق على أيدي رهــط من الفلاسفة من طاليس إلى آناكسيماندر، إلى لوسيبوس وديمقريطوس نضج علــم طبيعي بالتــوازي مع عقلانية متزايــدة الشكوك. وعلى الرغم مــن أن أحداً من هــؤلاء الفلاسفــة لم يكن ذا نفــوذ ثقافي شامل، ومــع أن آلهة الأولمــب لم تكن، بنظر أكثريــة اليونانيــين، موضــع شك جدي في أي مــن الأوقات، فإن صعود هــذه التيارات المختلفة للفلسفة المبكرة - الفيزياء اليونانية، عقلانية إيليا، ذرية ديمقريطوس - كان يمثــل الطليعة الجنينية للفكر الإغريقي في تطوره وانتقاله من حقبة الإيمان التقليدي إلى عصــر العقل. باستثنــاء الفيثاغورسيــين المستقلين نسبياً، تبنى العقل الهليني قبل سقراط توجهاً محدداً، وإن ضبابياً أحياناً، مبتعداً عما فوق الطبيعة ومقترباً مما هو طبيعــي: مبتعداً عن السماء ومقترباً من الأرض، مبتعداً عن الأسطوري ومقترباً من الفكــري المفهومي، مبتعداً عن الشعر والقصة ومقترباً من النثر والتحليل. إن العقول الأكثر نقدية في هذا العصر المتأخر، آلهة قصص الشعراء القدامى بدوا جميعاً شديدي الاتصاف بالصفة الإنسانية، مصنوعين على صورة الإنسان بالذات، ومتزايدي إثارة الشــك حول كونهم كيانــات سماوية حقيقية. فمنذ أوائل القــرن الخامس قبل الميلاد بادر الفيلسوف الشاعر زينوفان إلى الاستخفاف بقبول الشعب للأساطير الهوميرية، بآلهتهــا الشبيهة بالبشر المنخرطة في فعاليــات وأنشطة لا أخلاقية: لو كانت للثيران،

أو الأسود، أو الخيل أيدٍ تصنع بها تماثيل، لنجحت دون شك في تشكيل آلهة ذات أجساد وأشكال شبيهة بها. وبعد جيل واحد، أعلن آناكساغوراس أن الشمس ليست الإله هيليوس، بل هي بالأحرى الصخرة المتوهجة الأكبر من شبه جزيرة بيلوبينيزيا، وأن القمر مؤلف من قوام أرضي يستقبل نوره من الشمس. وقد رأى ديمقريطوس أن إيمان البشر بالآلهة لم يكن أكثر من محاولة تفسير أحداث خارقة للعادة، مثل العواصف الرعدية أو الزلازل عن طريق قوى فوق طبيعية متخيلة. وكان من الممكن رؤية نوع من نزعة الشك الملتبسة إزاء الأساطير القديمة، حتى عند يوريبيديس، آخر كبار التراجيديين، فيما بقي المسرحي الهزلي أريستوفانيس صريحاً في استهزائه بها. وفي مواجهة مثل هذه التخمينات والمضاربات المتنافرة، لم تعد الكوزمولوجيا المبجلة تاريخياً واضحة ذاتياً.

ولكن فهمه زاد اتصافاً بالحدسية، ودائرة المعرفة المعصومة زادت ضيقاً، كلما زاد اليونانيون من تطوير إحساس بالحكم النقدي الفردي وابتعدوا عن الرؤية البدائية الجماعية العائدة لأجيال سابقة. ومما شدد عليه زينوفان (ما من إنسان سبق له أن عرف، أو سيعرف الحقيقة المؤكدة). وثمة إسهامات فلسفية مثل جملة المفارقات المنطقية غير القابلة للحل لدى زينو من إيليا، أو عقيدة هيراقليطوس القائلة: إن العالم في تدفق دائم، كثيراً ما لم تبدُ إلا وهي مثيرة لسلسلة جديدة من اللايقينيات. فمع تقدم العقل بدا كل شيء عرضة للشك، وكل فيلسوف جديد كان يبادر إلى تقديم حلول مختلفة عن تلك التي سبق لسلفه أن قدمها. إذ كان العالم محكوماً حصرياً بقوى ميكانيكية طبيعية، فلم يبقَ، إذاً، أي أساس واضح يمكن بناء أحكام أخلاقية جازمة عليه. وإذا كان الواقع الحقيقي بعيداً كلياً عن التجربة المشتركة، فإن جملة أسس المعرفة الإنسانية بالذات باتت عرضة للمساءلة والشك. بدا كما لو أن موقف الإنسان صار أقل اطمئناناً وثقة، كلما أصبح هذا الإنسان أكثر قدرة على الحسم بحرية ووعي. ومع ذلك، فإن ذلك الثمن بدا جديراً بأن يُدفع إذا كانت ثمة إمكانية لتحرير البشر من المخاوف والمعتقدات الخرافية للتقوى التقليدية، والسماح ببصيرة نافذة، مهما كانت مؤقتة، إلى قلب النظام الحقيقي للأشياء. وعلى الرغم من الظهور المتواصل للمشكلات، جنباً إلى جنب مع محاولات الحلول، الجديدة، فإن شعوراً مشجعاً

بحصــول تقدم فكري بدا طاغياً علــى جملة الاضطرابات المختلفة المصاحبة له، مما مكّن زينوفان من أن يؤكد أن (الآلهة لم تكشف لنا، من البداية، عن جميع الأشياء، إلا أن البشر يهتدون مع الزمن، عن طريق السعي والبحث، إلى ما هو أفضل....)[4].

التنوير الإغريقي

هــذا التطور الفكــري بلغ ذروته في أثينا، مع ذوبان سائــر التيارات المختلفة للكفر والفــن الإغريقيــين في البوتقــة الأثينيــة خلال القــرن الخامس قبل الميــلاد. فعصر بريكليســ وبناء الهيكل (البانثيون) كانا شاهدين على وصــول أثينا إلى قمة إبداعها الثقــافي ونفوذهــا السياسي في اليونــان، والإنســان الأثيني أكد ذاتــه داخل عالمه مع إحساســ جديد بما عنده من قوة وذكاء. فبعــد انتصارها على الغزاة الفرس وترسخ قيادتهــا للدول الإغريقية، سرعان مــا انبثقت أثينا، بوصفهــا مدينة تجارية وبحرية واسعــة ذات طموحــات أمبراطورية. ومــا لبث زحمــة الأنشطة المزدهــرة أن وفرت للمواطنــين الأثينيــين فرصاً متزايدة للاتصال مع ثقافــات ووجهات نظر أخرى جنباً إلى جنــب مع مستوى جديد من الإتقــان والصَّقْل المدينيين. كانــت أثينا قد أصبحت المتروبــول الإغريقــي الأول، العاصمــة اليونانية الأولى. وكلٌّ من تطــور الحكم الذاتي الديمقراطــي والتقدم التقني في الزراعة والملاحة عبرا عن الروح الإنسانية الجديدة وشجعاها. الفلاسفة السابقون كانوا معزولين نسبياً في تخميناتهم، مع واحد أو حفنة مــن التلاميذ لمتابعة عملهم. أما في أثينا الجديدة، فإن مثل هذا التخمين أصبح أكثر تمثيلاً لحيــاة المدينة الفكرية ككل، وتواصل تحركه باتجــاه الفكر النظري، والتحليل النقدي، والتأمل، والجدل (الديالكتيك).

علــى امتداد القــرن الخامس (قبل الميــلاد)، نجحت الثقافــة الهلينية في تحقيق موازنة حساسة وخصبة بين التراث الأسطوري القديم والعقلانية العلمانية الحديثة. فهيــاكل الآلهة ومعابدهم كانــت تشيَّد بحماسة غير مسبوقــة؛ التماساً لجلال أولمبي خالــد. غير أن هذا الجلال المتجسد في مباني الهيكل (البانثيون)، وتماثيله، ولوحاته التاريخيــة، وفي الإبداعات الفنية لفيدياس وبوليكليتوســ، كان يتحقق خصوصاً عبر التحليــل والتنظير الدقيقين، من خــلال مساعٍ نشطة للجمع بــين العقلانية الإنسانية

والنظـام الأسطـوري في صيغة ملموسة. فمعابـد زيوس، وأثينا، وأبولـو بدت تدشيناً لانتصـار الإنسان على صعيد الوضوح العقلاني والرشاقة الرياضية، بمقدار ما كانت تعبيـراً عن خضوعـه للسماء. وبالمثـل، فإن ترجمـات أعلام الفـن اليونانيين لحشد الآلهة والإلهات كانت ترجمـات إلى رجال ونساء يونانيين، مثاليين، وروحانيين، ولكن إنسانيين وفرديين بوضوح. غير أن الموضوع المميز للإلهام الفني بقي، مع ذلك، متمثلاً في الآلهـة، مـع استمرار نوع من الإحساس بمحدوديـة الإنسان في المشروع الكوني. إن المعالجـة الإبداعيـة الجديدة للأسطورة من قبل كل مـن آيسخيلوس وسوفوكليس، أو قصائد الشاعـر الكَوْرَسي العظيم بندار الغنائية، الذي كان يرى المباريات الرياضية في الألعـاب الأولمبيـة ألواناً من التماس القرب من الآلهة، كانتـا توحيان بأن من شأن مواهـب الإنسان المتطـورة أن تعزز قدرات السمـاء وتعبر عنها تعبـيراً رفيعاً وراقياً. غير أن كلاً من التراجيديات والتراتيل الكَوْرَسية ظلت ترسم حدوداً لطموح الإنسان، حدوداً تكمن خلفها مصادر الخطر وآيات الاستحالة.

ومـع سير القـرن الخامسـ قبل الميـلاد قدمـاً، واصل التـوازن ميلانـه لمصلحة الإنسـان. فكتابات هيبوقراط الأساسية في الطب، تواريخ هيرودوت ووصفه لأسفاره، نظام ميتون التقويمي الجديـد، تحليلات توسيديد التاريخية المعمقة، أسهمت جميعاً في توسيـع أمداء العقل الهليني وتمكين استيعابه للأشيـاء من منطلق أسباب طبيعية قابلـة، عقلانياً، لـلإدراك. إن بريكليس نفسه كان على علاقـة حميمة مع الفيلسوف والعـالم الفيزيائـي العقلاني آناكساغوراسـ، إضافةً إلى أن صرامـة فكرية جديدة، قائمـة على الشك بجملة التفسـيرات الماورائية القديمة، باتـت واسعة الانتشار. بات الإنسـان المعاصر يرى نفسه نتاجاً متحضراً للتقدم مـن الوحشي أكثر منه انحطاطاً من عصر أسطوري ذهبي[5]. وجاء الصعود التجاري والسياسي لطبقة وسطى نشيطة؛ ليضاعـف من تحـدي التراتبيـة الأرستقراطية لحشد قدمـاء الآلهـة والأبطال. بدا المجتمـع الـذي طالما دأب بندار علـى إطرائه والاحتفال به يُخْلـي مكانه لنظام جديد أكـثر تسووية تدفقيـاً، وتنافسية عدوانياً. ومـع ذاك التغيير جرى أيضـاً التخلي عن صيانة بنـدار المحافظة للقيم والضوابط الدينية القديمة علـى خلفية مسعى إنساني

لا يعرف معنى القيود. راح الإيمان بالآلهة التقليدية لدولة المدينة الأثينية (البوليس) يتعرض للتقويض، مع بدء روح نقدية وعلمانية أكثر بالصعود بقوة.

تم بلوغ المحطة الأكثر حدة لمسيرة هذا التطور في النصف الثاني من القرن الخامس (ق. م) مع ظهور السفسطائيين على المسرح. وهؤلاء السفسطائيون، فرسان الساحة الفكرية الجديدة الطليعيون، كانوا معلمين محترفين جوالين، إنسانيين علمانيين بروح ليبرالية، دائبين على تقديم التعليم والإرشاد الفكريين اللازمين للنجاح في الأمور العملية. ومع إمكانيات المشاركة السياسية المتعاظمة في دولة المدينة الديمقراطية، صارت خدمات السفسطائيين مطلوبة بإلحاح. أما التوجه العام لفكرهم، فكان مطبوعاً بالعقلانية والطبيعية اللتين كانتا قد طبعتا تطور الفلسفة قبلهم، واللتين كانتا تعكسان روح العصر على نحوٍ متزايد. غير أن عنصراً جديداً من عناصر البراغماتية القائمة على الشك دخل، مع السفسطائيين، في الفكر الإغريقي مبعداً الفلسفة عن هواجسه السابقة الأكثر تخميناً وكونية. ففي رأي السفسطائيين من أمثال بروتاغوراس، كان الإنسان معيار كل الأشياء، ولا بد لأحكامه الفردية الخاصة المتعلقة بالحياة اليومية الإنسانية من أن تشكل أساس معتقداته وتصرفاته الشخصية، بدلاً من الامتثال الساذج للديانة التقليدية أو الغرق في بحر لا قرار له من التخمينات المجردة. إن الحقيقة نسبية، ليست مطلقة، وتختلف من ثقافة إلى أخرى، من شخص إلى شخص، ومن حالة إلى حالة. أما ادعاء العكس، على المستويين الديني والفلسفي كليهما، فلا يمكنه الصمود في وجه المحاجة النقدية. والقيمة النهائية لأي عقيدة أو رأي لا يمكن حسمها إلا من خلال جدواها العملية في خدمة حاجات الفرد في الحياة.

وهذا الانقلاب الحاسم في طابع الفكر الإغريقي، بتشجيع من الأوضاع الاجتماعية والسياسية المعاصرة، كان مديناً بالشيء الكثير للحالة الإشكالية التي كانت الفلسفة الطبيعية تعاني منها في ذلك الوقت فيما يخص التدهور الحاصل في الإيمان الديني التقليدي. لم تقف الأمور عند فقدان الميثولوجيات القديمة لهيمنتها على العقل الإغريقي وحسب، بل تجاوزتها إلى دفع الوضع الراهن للتفسير العلمي نحو نقطة التأزم. فتطرفات المنطق البارمانيدي بمفارقاته الغامضة، وتطرفات الفيزياء الذرية

بذراتها الافتراضية، وقد دأبت جميعاً على دحض الواقع الملموس للتجربة الإنسانية المشتركة، راحت تعمل على قلب ممارسة الفلسفة النظرية كلها إلى ممارسة تبدو غير ذات شأن. ففي رأي السفسطائيين لم تكن الكونيات القائمة على التخمين قادرة على مقاربة جملة الحاجات الإنسانية العملية، كما لم تبدُ مؤهلة لإقناع الحس السليم. منذ طاليس وصاعداً، كان كل فيلسوف قد طرح نظريته الخاصة حول ماهية الطبيعة الحقيقية للعالم، مع تناقض كل واحدة من هذه النظريات مع الأخرى، ومع نزوع متصاعد ومتعاظم إلى رفض المزيد والمزيد من عالم الظواهر المتجلي للحواس. تمثلت النتيجة في نوع من فوضى الأفكار المتضاربة، دون أي أساس يمكن اعتماده لوضع هذه الفكرة فوق تلك. يضاف إلى ذلك أن الفلاسفة الطبيعيين بدوا عاكفين على بناء نظرياتهم عن العالم الخارجي دون أخذ المراقب البشري، العنصر الذاتي، في الحسبان المناسب. أما السفسطائيون فقد بادروا، بالمقابل، إلى التسليم بأن لكل شخص تجربته الخاصة، وواقعه الخاص. وقد جادلوا قائلين: إن الفهم كله ليس، آخر المطاف، سوى رأي ذاتي، في حين أن الموضوعية الحقيقية مستحيلة. وكل ما يستطيع أي شخص أن يدعي معرفته على نحوٍ مشروع إن هو إلا باقة احتمالات، لا حقيقة مطلقة.

ومع ذلك، لم يكن يهم، في رأي السفسطائيين، ألا يكون الإنسان متمتعاً ببصيرة نافذة تخترق العالم الموجود خارجه. فهو لا يستطيع أن يعرف سوى محتويات عقله الخاص -المظاهر لا الجواهر- غير أن هذه تؤلف الواقع الوحيد الذي يمكنه أن يكون ذا شأن بالنسبة إليه. وأي واقع ثابت أكثر عمقاً، فيما عدا الظواهر، لا يمكن أن يُعرف، لا لقصور ملكات الإنسان المحدودة وحسب، بل، وهذا أكثر أساسية، لاستحالة الزعم بوجود واقع كهذا خارج دائرة الحدس الإنساني. غير أن هدف الفكر الإنساني الحقيقي لا بد له من التركيز على تلبية حاجات الإنسان، وما من شيء غير التجربة الفردية قادر على توفير الأساس اللازم لبلوغ ذلك الهدف. يتعين على كل شخص أن يعول على ملكاته الخاصة في شق طريقه عبر العالم. من شأن الاعتراف بحدود الفرد الفكرية أن يكون تحريراً؛ لأن تلك هي الطريقة الوحيدة التي تمكن الإنسان من

إضفاء صفتي الاستقلال والسيادة على فكره الخاص الذي يخدمه، بدلاً من مطلقات وهمية حددتها مرجعيات غير جديرة بالثقة، بعيدة عن محاكمته.

رأى السفسطائيون أن من شأن العقلانية النقدية التي كان قد سبق لها أن وُجهت نحو العالم المادي أن تُوظف الآن على نحوٍ أكثر جدوى في الشؤون الإنسانية، في ميادين الأخلاق والسياسة. فالأدلة الواردة في تقارير الرحالة ومذكراتهم كانت، مثلاً، تشي بأن الممارسات الاجتماعية والمعتقدات الدينية لم تكن أموراً مطلقة، بل مجرد أعراف إنسانية محلية، مجرد ولاءات مسلّم بها متغيرة وفقاً لعادات كل أمة دون أي علاقة مع الطبيعة أو مشيئة السماء ووصيتها. وتم جرّ النظريات الفيزيائية الحديثة إلى مواقع الإيحاء بالنتيجة نفسها: إذا لم تكن لتجربة الحرارة والبرودة أي وجود موضوعي في الطبيعة، بل ولا تعدو كونها الانطباع الذاتي لشخص نشأ عن ترتيب مؤقت لذرات متفاعلة، فإن من شأن معايير الصواب والخطأ أن تكون، بالمثل، بلا معنى، تقليدية، ومحددة ذاتياً.

من شأن وجود الآلهة كذلك أن يعد افتراضاً متعذر الإثبات أو البيان. وقد قال بروتاغوراس: (بالنسبة إلى الآلهة ليست لدي أي وسيلة لمعرفة ما إذا كانت موجودة أم لا، أو لمعرفة أشكالها، ثمة عقبات كثيرة تعترض بلوغ مثل هذه المعرفة، بما فيها غموض الموضوع وقصر الحياة الإنسانية). وثمة سفسطائي آخر يُدعى كريتياس رأى أن الآلهة جرى اختراعهم لزرع الخوف في قلوب أولئك الذين يتصرفون تصرفاً شريراً في غياب مثل هذا الخوف. ومثل الفيزيائيين مع نزعتهم الطبيعية الميكانيكية إلى حدٍّ كبير، كان السفسطائيون يعدون الطبيعة ظاهرة لا شخصية ولا تنطوي قوانينها القائمة على المصادفة والضرورة على أهمية ذات شأن بالنسبة إلى الشؤون الإنسانية. وأدلة البداهة المحايدة تشي بأن العالم مؤلف من مادة مرئية، لا من آلهة لا تراهم الأعين. لذا فإن الرؤية الفضلى للعالم هي تلك التي تتم بعيداً عن الأحكام المسبقة الدينية.

من هنا توصل السفسطائيون إلى استنتاج في مصلحة اعتماد نزعة إلحادية أو لا أدرية مرنة في الميتافيزيقيا (الماورائيات) وسلوك ظرفي في الأخلاق. ولأن جملة

العقائـد الدينيـة، والبنـى السياسية، وقواعد السلـوك الأخلاقي، باتت تُـرى أعرافاً مبتكرة إنسانياً، فإنها معرضة لقدرٍ عميق وأساسي من المساءلة والتغيير. فبعد قرونٍ مـن الطاعة العميـاء لمواقف تقليدية مقيِّدة، بات الإنسان قـادراً على التحرر لاعتماد برنامـج قائم على المصلحة الذاتية المتنورة. واكتشـاف الأفضل بالنسبة إلى الإنسان بالوسائـل العقلانية يبـدو إستراتيجية أذكى من إصرار المرء علـى إسناد أفعاله إلى الإيمان بالآلهة الأسطورية أو الفرضيات المطلقة لما ورائيات غير قابلة للبرهنة. ونظراً لعـدم جدوى البحث عن الحقيقة المطلقـة، أوصى السفسطائيون بـأن يتعلم الشباب منهـم الفنون العملية للإقنـاع البلاغي والبراعـة المنطقية (خفة اليـد أو البهلوانية المنطقية إذا جاز التعبير)، جنباً إلى جنب مع الطيف الواسع من الموضوعات الأخرى المتدرجـة من التاريخ الاجتماعي والأخـلاق، وحتى الرياضيات والموسيقا. وبذلك يتم توفـير أفضل أنـواع الإعداد للمواطن من أجـل أن يضطلع بدور فاعـل في نظام دولة المدينـة الديمقراطـي ويضمـن لنفسه، على نحوٍ أعـم، حياة ناجحـة في العالم. ولأن المهـارات اللازمـة لبلوغ الامتياز في الحيـاة قابلة للتعليم والتعلم، فـإن الإنسان ينعم بحريـة توسيـع فرصه عن طريق التعليم. فهو ليس محـدوداً أو مقيداً بأي افتراضات تقليدية مثل الإيمان التقليدي بأن قدرات المرء محددة سلفاً وإلى النهاية نتيجة الحظ الطارئ أو الوراثـة. ومن خلال برنامج كهذا الذي يقترحه السفسطائيون، كان بوسع كل من الفرد والمجتمع أن يعمل على تحسين أحواله.

وهكذا، فإن السفسطائيين توسطوا عملية الانتقال من عصر قائم على الأسطورة إلى عصر قائم على العقل العملي. كان لا بد للإنسان والمجتمع من أن تتم دراستهما، منهجيـاً وتجريبيـاً، دون أي تصورات لاهوتية مسبقة. كان لا بـد من فهم الأساطير، بوصفهـا حكايات مجازيـة، لا تجليات حقيقية سماوية. إن الحـدة العقلانية، والدقة النحويـة، والبسالـة الخطابيـة كانـت أولى الفضائـل في الإنسـان المثـالي الجديد. والصياغـة السليمـة لشخصية الإنسان بمـا يؤهله للمشاركة الناجحـة في حياة دولة المدينـة تطلبت تعليماً صحيحاً في سائر مجـالات الفنون والعلوم المختلفة، مما أوجب تأسيس البايديا (Paideia) - نظام التعليـم والتدريب الإغريقي الكلاسيكي المشتمل على التربية البدنيـة (الجيمانستيك)، وقواعد اللغة، والخطابـة والبلاغة، والشعر،

والموسيقا، والرياضيات، والجغرافيا، والتاريخ الطبيعي، والفلك والعلوم الفيزيائية، وتاريخ المجتمع والأخلاق، والفلسفة - وهو منهاج تربوي دراسي كامل ضروري لإنتاج مواطن جيد الصقل، كامل التعليم.

شكل شك السفسطائيين المنهجي في المعتقدات الإنسانية - سواء منها الإيمان التقليدي بالآلهة أو الإيمان الأحدث، ولكن الساذج بالمثل، في نظرهم، في قدرة عقل الإنسان على معرفة طبيعة شيء هائل وغير محدود مثل الكون دونما خطأ - عامل تحرير للفكر وتمكينه من اتباع مسارات جديدة وغير مستكشفة. ونتيجة لذلك باتت مكانة الإنسان أعظم من أي وقت مضى. بات متزايد الحرية وتقرير المصير واعياً لعالم أوسع يضم ثقافات ومعتقدات، إضافة إلى ثقافته وعقيدته هو، مدركاً لنسبية القيم والعادات الإنسانية ومرونتها، متنبهاً لدوره الخاص في إيجاد واقعه. غير أنه مع ذلك لم يعد عظيم الأهمية في النظام الكوني القائم، إذا كان موجوداً بالمطلق، على منطقه الخاص، غافلاً عن الإنسان وعن جملة القيم الثقافية الإغريقية.

ثمة مشكلات أخرى طرحتها آراء السفسطائيين. فعلى الرغم من التأثيرات الإيجابية لتدريبهم الفكري إزاء جميع القيم التي دفعت بعضهم إلى الدفاع عن نوع من الانتهازية اللاأخلاقية المكشوفة. كان الطلاب يتعلمون فنون اجتراح حجج مقنعة ظاهرياً مؤيدة لأي دعوى أو ادعاء دون استثناء. ولعل ما أثار قدراً أكبر من الإزعاج هو التدهور المتزامن للوضع السياسي والأخلاقي في أثينا، وصولاً إلى نقطة الأزمة - فساد النظام الديمقراطي وتحوله إلى خدعة، الانقلاب اللاحق المدبر من قبل طغمة لا تعرف معنى الرحمة، تحول قيادة اليونان الأثينية إلى حفنة من الطغاة، الحروب البادئة بالغطرسة والمنتهية بالكوارث. باتت الحياة اليومية في أثينا شاهداً على الانتهاك الفظ لأبسط المعايير الأخلاقية الإنسانية. فقد كان هناك قدر غير قليل في روتين المواطنية الأثينية الذكورية الحصرية واستغلال قاسٍ في الغالب لفئات النساء، والعبيد، والأجانب (الغرباء - البرابرة). كانت لجميع هذه التطورات جذورها ودوافعها الخاصة، ومن الصعب إلقاء مسؤوليتها على عواتق السفسطائيين. إلا أن الإنكار الفلسفي للقيم المطلقة والترويج السفسطائي للانتهازية الفاضحة كانا

يبدوان، في مثل هذه الظروف الحساسة والدقيقة، عاكسين ومفاقمين لروح العصور الإشكالية في الوقت عينه.

أما النزعة الإنسانية النسبية لدى السفسطائيين فلم تكن، برغم كل طابعها التقدمي والليبرالي، تثبت أنها حميدة كلياً. فالعالم الأوسع الذي فتحته انتصارات أثينا السابقة كان قد نسف استقرار يقينياتها القديمة، فباتت بحاجة إلى نظام أوسع -نظام كوني شامل، ولكنه مفهومي ونظري- نظام يمكن إدراك الأحداث في إطاره. لم تكن تعاليم السفسطائيين توفر مثل هذا النظام، بل تقدم، بالأحرى، منهج نجاح. إلا أن أسلوب تعريف النجاح نفسه بقي سراباً. أما تأكيدهم الجريء لسيادة فكر الإنسان -بمعنى قدرة فكر الإنسان وحده على تزويده بما يكفي من الحكمة ليعيش حياته بنجاح، بمعنى قدرة عقل الإنسان وحده على إنتاج قوة التوازن- فقد بدا الآن متطلباً عملية إعادة تقويم. بالنسبة إلى الحساسيات الأكثر محافظة، كانت أسس منظومة المعتقدات الهلينية التقليدية مع قيمها الخالدة سابقاً تتعرض لقدر خطر من الاهتراء والتآكل، فيما العقل والمهارة اللفظية باتا متمتعين بما هو أقل من الشهرة المعصومة. وبالفعل، فإن مجمل تطور العقل صار يبدو الآن كما لو كان دائباً على تقويض أساسه نفسه، مع مبادرة العقل البشري إلى حرمان نفسه من القدرة على المعرفة الحقيقية للعالم.

سقراط

في هذا المناخ الثقافي المشحون جداً بدأ سقراط بحثه الفلسفي مثل أي سفسطائي مسكون بالشك وفردية النزعة. وبوصفه معاصرًا أصغر سناً لكل من بريكليس، ويوريبيدس، وهيرودوت، وبروتاغوراس، ومترعرعاً في حقبة مكنته من رؤية عملية بناء الهيكل (البانثيون) على الأكروبول، من البداية إلى النهاية، ولج سقراط ميدان الفلسفة في أوج التوتر بين التراث الأولمبي القديم والنزعة الفكرية الجديدة الناشطة. وبمقتضى حياته ووفاته غير العاديتين كان سيحدث انقلاباً جذرياً في العقل الإغريقي، ليس فقط بوصفه مؤسساً لمنهج ومثل أعلى جديدين، بل ومرسِّخاً، بشخصه هو، أنموذجاً، ومصدر إلهام دائمين للفلسفة اللاحقة كلها.

وعلـى الرغـم من ضخامة تأثـير سقراط، فإن مـا يعرف عن حياتـه يقيناً قليل. فسقـراط نفسـه لم يكتـب شيئاً. والصـورة الأغنـى والأكثر تماسـكاً للرجل هي تلك المتضمنـة في حوارات أفلاطون، غـير أن المدى الدقيق الذي تعكس فيه جملة الكلمات والأفـكار المعطوفة هنا على سقراط التطـور اللاحق لفكر أفلاطون بالذات يبقى غير واضـح (مشكلة سنتناولها في نهاية الفصل). أما الكتابـات الباقية لمعاصرين وأتباع آخريـن -لزينوفـون، آيستشينيس، أريستوفانيـس، أرسطوطاليس، من الأفلاطونيين المتأخريـن- فهـي، علـى جدواها، غـير مباشـرة أو مجتـزأة عموماً، ضبابيـة غالباً ومتناقضة أحياناً. غير أنه من شأن صورة يعوَّل عليها على نحوٍ معقول يمكن تجميعها بالاستناد إلى حوارات أفلاطون المبكرة جنباً إلى جنب مع مصادر أخرى.

واضـح من هـذه المراجع أن سقـراط كان إنساناً ذا شخصيـة وذكاء استثنائيين، إنسانـاً مفعمـاً بحماسـة نـادرة، في عصـره أو في أي عصـر آخر، للأمانـة الفكرية والاستقامة الأخلاقية. كان شديد الإلحاح على البحث عن إجابات على أسئلة لم تكن قـد طُرحت من قبل، وعلى السعي لتقويض جملـة الافتراضات والمعتقدات التقليدية؛ استثـارة لتفكـير أكثر حرصـاً بقضايا الأخلاق، وعلـى العمل دون كلـل لإجبار نفسه وأولئك الذين يتحدث معهم على التماس قدرٍ أعمق من فهم ما كانت أي حياة صالحة تقـوم عليـه. جاءت أقوالـه وأفعاله تجسيداً لقناعـة راسخة بأن من شـأن فعل النقد الذاتـي العقلاني أن يحـرر عقل الإنسان مـن أسر الآراء الزائفـة. وبسبب تفانيه في سبيـل اكتشاف الحكمـة واستخراجها من الآخرين، أهمل سقـراط شؤونه الخاصة، مكرِّسـاً كل وقته، بدلاً مـن ذلك، على المناقشة الجادة مـع أشقائه في الوطن. خلافاً للسفسطائيـين، لم يكن يطلب أجراً مقابل تعليمـه. وعلى الرغم من علاقته الحميمة مع نخبة أثينا، فإنه بقي غير مبالٍ كلياً بالثروة المادية ومعايير النجاح التقليدية. كان سقـراط يترك انطباع إنسان منسجم مـع نفسه انسجاماً غير عادي، على الرغم من أن مزاجـه الشخصي كان مثقلاً بكثير من المفارقات. إن سقراط المتواضع إلى درجة الانسحـاق، ولكن الواثق بالنفس إلى حدود التحدي، الحصيف حصافة قارصة ولكن الملـح على الصعيد الأخلاقي، الأليـف والاجتماعي ولكن الانعزالي والتأملي، كان قبل كل شيء إنساناً التهمه عشق الحقيقة.

يبدو أن سقراط درس في شبابه علوم الطبيعة المتوافرة في عصره بشيء من الحماسة، مركزاً على معاينة جملة الفلسفات المعاصرة المختلفة المهتمة بالتحليل التخميني للعالم المادي. غير أنه ما لبث أن اكتشف عدم كفاية ذلك. تمخضت زحمة النظريات المتصارعة عن المزيد من الاضطراب والفوضى، بدلاً من الوضوح والشفافية، وتفسيرات تلك النظريات للكون القائمة على التعليل المادي وحده، غافلة عن الذكاء الهادف في العالم بدت له ناقصة. وقد رأى أن مثل هذه النظريات لم تكن متماسكة مفهومياً ولا مجدية أخلاقياً، مما دفعه إلى التحول عن الفيزياء وعلم الكون (الكوزمولوجيا) إلى الأخلاق والمنطق. كيف يجب على المرء أن يعيش؟ وكيف يتعين عليه أن يفكر بوضوح وكيف يجب أن يعيش؟ أصبح هاجسه الطاغي. وكما كان شيشرون سيعلن بعد قرون فإن سقراط (قد أنزل الفلسفة من السماوات وغرسها في مدن البشر وبيوتهم).

ومثل هذا التحول كان بالفعل قد بات متردد الصدى في أفكار السفسطائيين، الذين كانوا أيضاً يشبهون سقراط من حيث اهتمامهم بالتعليم، وباللغة، وبالخطابة البلاغية، والجدل أو المحاجة. غير أن طابع تطلعات سقراط الأخلاقية والفكرية كان شديد الاختلاف. فالسفسطائيون كانوا يعرضون تعليم الآخرين، كيف يعيشون حياة ناجحة، في عالم جميع معاييره الأخلاقية أعراف وتقاليد وكل المعرفة الإنسانية نسبية. أما سقراط فكان يؤمن بأن مثل هذه الفلسفة التعليمية كانت خاطئة فكرياً وكارثية أخلاقياً. وفي معارضة للنظرة السفسطائية، رأى سقراط مهمته الخاصة متمثلة في الاهتداء إلى طريق موصلة إلى معرفة متعالية على مجرد الرأي، معرفة تغني أخلاقاً متعالية على الأعراف المجردة.

وفي مرحلة مبكرة من حياة الفيلسوف الشاب، كان كاهن أبولو في دلفي قد أعلن عدم وجود من هو أكثر حكمة من سقراط. وفي مسعى منه، كما قال لاحقاً بسخرية مميزة، لدحض رأي الكاهن، عكف سقراط باهتمام على معاينة معتقدات وأنماط تفكير جميع أولئك الذين يعدون أنفسهم متصفين بالحكمة - واصلاً إلى نتيجة أنه كان بالفعل أكثر حكمة من جميع الآخرين؛ لأنه كان الوحيد الذي أقر بجهله. غير أن سقراط كان يرى أن المعرفة الحقيقية لم يتم امتلاكها بعد، في حين أن السفسطائيين

كانـوا قد أكدوا استحالة الوصول إلى مثل هـذه المعرفة. وإصراره على الإبراز المتكرر لجهـل الإنسان، جهله هو وجهل الآخرين، كان يرمـي إلى استثارة، لا اليأس الفكري، بـل التواضع في مجال الفكر. واكتشاف الجهل شكل بالنسبة إلى سقراط بداية المهمة الفلسفية لا نهايتها، إذ لا يستطيع المرء أن يبدأ بالتغلب على تلك الافتراضات الدارجة الحاجبة للطبيعة الحقيقية لما يعنيه أن يكون الإنسان كائناً إنسانياً إلا من خلال ذلك الاكتشـاف. وقد رأى سقراط أن رسالته الشخصية هـي إقناع الآخرين بجهلهم مما قد يجعلهم أقدر على البحث عن أفضل طرق عيش الحياة.

وفي رأي سقـراط، فـإن أي محاولـة لتعزيز النجاح والتميـز الحقيقيين في الحياة الإنسانية يتعين عليها أن تأخذ في الحسبان الجوهر الأعمق للإنسان، روحه أو نفسه. وربمـا من منطلق إحساسه الخاص عالي التطور بالذات الفردية والانضباط الذاتي، نجح سقراط في إغناء العقل الإغريقي بوعي جديد بالأهمية المركزية للروح، مرسخاً إياهـا، للمـرة الأولى، مكمـنَ الوعي الفـردي المستيقظ مـن ناحية ومستقـرَ الطابع الأخلاقـي والفكري مـن ناحية ثانية. ألح سقراط على شعـار دلفي: «اعرف نفسك!» لإيمانـه بأن طريق الإنسـان الوحيدة إلى السعادة الحقيقية تمـر عبر معرفة الذات، عبر نوع من الفهم العميق لنفسه هو وحالتها السليمة. ما من إنسان إلا ويتطلع، بطبعه بالـذات، إلى بلوغ السعادة، والسعادة لا يتم بلوغها، كما تقول تعاليم سقراط، إلا من خـلال عيش نوع من الحياة يوفـر أفضل خدمة لطبيعة الـروح. فالسعادة ليست نتاج أي ظروف مادية أو خارجية، أو نتاج الثروة، أو السلطة، أو الشهرة، بل محصلة عيش حياة صالحة وملائمة للروح.

وعلى المرء الذي يريد أن يعيش حياة صالحة حقاً أن يعرف طبيعة الصلاح أو الخير وجوهره، وإلا فسيكون متحركاً دونما هدى، من منطلق العادة أو الضرورة المجردتين، مضفياً ثوب الخير أو الفضيلة على أي شيء يكون متناغماً مع المزاج الشعبي أو جالباً سعـادة اللحظة. بالمقابـل، رأى سقراط أن الإنسان، إذا كان بالفعل يعرف ما هو خير حقاً -ما هو مفيد بأعمق المعاني- فسيتصرف، طبيعياً وحتمياً، تصرفاً خيراً وسليماً. ستـؤدي معرفة ما هو خير، بالضرورة، إلى جعل المرء يتصرف من ذلك المنطلق، فلا

أحـد يبادر طوعـاً وعن قصد إلى اختيار مـا يعرف أنه سيُلحـق الأذى به. فقط حين يخطـئ ويـرى خيراً وهمياً، كما لـو كان خيراً حقيقياً يقع في مغبـة السلوك الخاطئ. ما من أحد يقترف الخطأ وهو يعرف؛ لأن من طبيعة الخير بالذات أن يكون مرغوباً، شـرط أن يكون معروفاً. وبهذا المعنى، فـإن سقراط كان يرى أن الفضيلة معرفة، وما الحياة السعيدة حقاً إلا حياة قائمة على التصرف السليم الذي يوجهه العقل.

وعلـى أي شخصـ يريد اكتشاف ما هـو فاضل حقاً أن يطـرح أسئلة صعبة. لا بد للمـرء كي يعـرف الفضيلة أن يكتشـف العنصر المشترك في سائـر الأفعال الفاضلة، أي جوهـر الفضيلـة. لا بد لـه من أن يفكك، يحلـل، يختبر قيمة كل بيـان عن طبيعة الفضيلـة من أجل التوصل إلى معرفة طابعها الحقيقـي. ليس كافياً إيراد الأمثلة عن أنواع مختلفة من الأفعال الفاضلة والزعم بأن هذه هي الفضيلة نفسها؛ لأن مثل هذا الزعـم لا يميط اللثام عن الصفة الجوهرية الوحيـدة الكامنة في صلب جميع الأمثلة التي تجعلها نماذج حقيقية للفضيلة. ينطبق الأمر أيضاً على الخير، العدل، الشجاعة، التقـوى، الجمال. وجَّه سقراط انتقاداً إلى الاعتقاد السفسطائي القائل: إن مثل هذه العبـارات لم تكن، آخر المطاف، سـوى كلمات، مجرد أسماء لأعراف إنسانية معتمدة راهنـاً. وبالفعل، فـإن من شأن الكلمـات أن تشوه وتخدع، موحيـة بالصحة فيما هي مفتقـرة إلى الأساس الصلب. غير أن الكلمات تستطيع أيضاً أن تدل على شيء أصيل وبـاقٍ، كما لو كانت تسلـط الضوء على لغز ثمين غير مرئي. ومـا المهمة التي تنتصب أمام الفيلسوف إلا هداية الناس إلى الطريق المفضية إلى ذلك الواقع الحقيقي.

وفي سيـاق أداء هـذه المهمـة تمكن سقراط مـن تطوير صيغتـه الجدلية الشهيرة للنقاشـ، تلك الصيغة التـي كانت ستغدو طابع العقل الغربـي وتطوره: المحاكمة عبر الحوار أسلوباً للتمحيص الفكري الرامي إلى فضح المعتقدات الباطلة وإبراز الحقيقة. وإستراتيجية سقراط المميزة تمثلت في تناول سلسلة من الأسئلة مع من يدخل معه في نقاشـ، والعمل، بلا هوادة، على تحليل جملة الملابسـات التي تنطوي عليها الإجابات واحـدة بعـد الأخرى بما يوفر إمكانيـة الكشف عن الأخطـاء والتناقضات الكامنة في أي اعتقـاد أو بيـان. كان يجري رفض محاولات تحديد جوهـر شيء ما، الواحدة بعد

الأخـرى بحجة أنها إما أوسع مما ينبغي أو أضيق مما يجب، أو بعيدة كلياً عن إصابة الهـدف. كثـيراً مـا كان مثل هـذا التحليل ينتهـي إلى ارتباك كامل، بوصـول شركاء سقـراط في المناقشـة إلى حالة خدر أشبه بحالة من لسعـه سمك الراي المدوِّخ. ولكن الفلسفـة لم تكن في مثل هذه الأوقات، مهتمـة، حسب رأي سقراط، بمعرفة الإجابات الصحيحـة بمقـدار اهتمامها بالمحاولة الشاقـة والدؤوب المبذولة مـن أجل اكتشاف تلـك الأسئلة. ليست الفلسفة إلا مسيرة، مدرسة، انضباط بحث يدوم العمر كله. وما ممارسـة الفلسفة على طريقة سقراط إلا إخضاعـاً لأفكار المرء لنقْد العقل في سياق حـوار جاد مع آخريـن. والمعرفة الحقيقية لم تكن شيئاً يمكـن تلقيه ببساطة من آخر على نحوٍ غير مباشر مثل أي سلعة مشتراة، كما هي الحالة مع السفسطائيين، بل هي، بالأحـرى، إنجاز شخصي، لا يتم الفوز به إلا مقابـل نضال فكري مطرد وتأمل دائم قائـم على النقد الذاتي. يقول سقراط: (ليست الحياة غير المكوية بنار النقد جديرة بأن تعاش).

غـير أن سقراط لم يكن ذا شعبية شاملة بسبب سؤاله المستمر للآخرين، وقد عُدّ تشجيعـه الفاعـل لنوع من نزعة الشـك النقية بين تلامذته، من قبـل بعضهم، عملاً تخريبيـاً خطراً منطوياً علـى التهديد بتقويض السلطة الصحيحـة للتقاليد والدولة. صحيح أن سقراط كان، في سعيه الشاق بحثاً عن معرفة معينة، قد قضى جزءاً كبيراً مـن حياتـه، ملحقاً الهزيمـة بالسفسطائيين في لعبتهم هم بالـذات، غير أن المفارقة الساخـرة هـي أن سقراط جـرى تصنيفه في خانـة السفسطائيين، حـين أقدم اثنان مـن المواطنين، في المدة المضطربـة بأثينا غداة الحرب البيولوبونيزيـة الكارثية، على اتهامـه باللاتقـوى وإفساد الشباب. وقد قبـض على سقراط في إغـارة على عدد من الشخصيـات السياسية الذيـن كان بعضهم، في وقت من الأوقـات، أعضاء في حلقته، وحُكـم عليـه بالإعدام. في مثل هذا الوضع كان من المألـوف اقتراح عقوبة النفي بدلاً، وربمـا كان ذلك ما أراده موجهو الاتهـام، إلا أن سقراط أبى في كل مرحلة من مراحل المحاكمـة أن يساوم على مبادئه، ورفض الإذعان لجميع المحاولات التي بُذلت من أجل تمكينـه من النجاة من عواقـب الحكم أو تعديلها. بقي مصراً على تأكيد صحة الحياة

التي كان قد عاشها، حتى وإن أفضت رسالته القائمة على إيقاظ الآخرين، الآن، إلى جلب الموت إليه، الموت الذي لم يخفه، بل سارع، بالأحرى، إلى الترحيب به، بوصفه باباً مفضياً إلى الأبدية، وإلى الخلود. محتسياً سم الشوكران في حالة غامرة من الابتهاج، غدا سقراط شهيداً متطوعاً، فدائياً، لمثل الفلسفة الأعلى الذي طالما رفع لواءه.

البطل الأفلاطوني

حَشْدٌ الأصدقاء والتلاميذ الذين اجتمعوا حول سقراط في أيامه الأخيرة كانوا مشدودين إلى إنسان كان قد جَسَّدَ، على نحوٍ استثنائي فريد، مثله الأعلى خير تجسيد. فبمزاوجتها الفريدة بين إيروس ولوغوس -بين العاطفة والعقل، بين الصداقة والمحاجة، بين الرغبة والحقيقة- تبدو فلسفة سقراط أنها كانت تعبيراً مباشراً عن شخصيته. وكل فكرة سقراطية مع ما تعبر عنه جاءت تحمل طابع النواة الفعلية لمزاجه الشخصي، كما بدت خارجة من رحم هذا المزاج. هذه الحقيقة بالذات، في السياق الكامل لحوارات أفلاطون، كما جرى تصويرها -حقيقة أن سقراط كان يتكلم ويفكر بثقة فكرية وأخلاقية مستندة إلى معرفة ذاتية عميقة، متجذرة في أعماق نفسه على ما بدا- هي التي زودته بالقدرة على التعبير عن حقيقة كانت، بمعنى ما، شاملة، متأصلة في حقيقة السماء نفسها.

ومع ذلك لم يكن هذا العمق الكاريزمي للعقل والروح هو الأمر الوحيد الذي أكده في تصويره لأستاذه. فسقراط الذي قام أفلاطون بتخليد ذكراه نجح أيضاً في تطوير وطرح موقف معرفي محدد ما لبث أن أفضى عملياً إلى إيصال الإستراتيجية الجدلية (الديالكتيكية) السقراطية إلى خواتيمها الميتافيزيقية (الماورائية). وهنا سنوسع مناقشتنا لهذه الشخصية المحورية بالاستناد إلى التفسير الأكثر إتقاناً -و«الأفلاطوني» على نحوٍ أشد جزماً- لسقراط المتضمن في حوارات أفلاطون المتوسطة العظيمة. بادئاً مع حوار الفايدا، وبالغاً أقصى تطوره في حوارات مثل المأدبة (السيمبوزيوم) والجمهورية تضاعف شخصية سقراط من التعبير عن مواقف تتجاوز تلك المعطوفة عليه في الحوارات السابقة، ومن قبل مرجعيات أخرى مثل زينوفون وأرسطوطاليس. وعلى الرغم من إمكانية تفسير الأدلة بطرقٍ كثيرة، فإن ما يتجلى بوضوح هو أن أفلاطون

كان، في تأمله لتراث أستاذه في سياق تطوره الفكري الخاص، يتدرج في الكشف عبر هذه المواقف الأكثر تطوراً عما أدرك أنه كان كامناً في عمق حياة سقراط ومحاجاته.

ومع السير قدماً في الحوارات (وتتابعها الدقيق ليس واضحاً تماماً) فإن الكلام الأبكر لسقراط - المشدد بقوة على مطالبته بالتماسك المنطقي والتعريفات ذوات المعنى، المنتقد لسائر يقينيات الإيمان البشري المفترضة - يبدأ بالتقدم نحو مستوى جديد من النقاش الفلسفي. وبعد إنجاز عملية معاينة سائر المنظومات الفكرية الدارجة، من فلسفات الطبيعة العلمية إلى المحاجات الماكرة والمتصفة بالدهاء لدى السفسطائيين، كان سقراط قد استنتج أن جميع تلك المنظومات كانت مفتقرة إلى المنهج النقدي السليم. وبغية إلقاء الضوء على مقاربته، قرر الاهتمام، لا بالحقائق، بل بالبيانات عن الحقائق. وهذه الأطروحات كان سيحللها من خلال التعامل مع كل واحدة منها بوصفها فرضية، مستخلصاً نتائجها، وصولاً إلى اكتشاف قيمتها. وأي فرضية يتضح أنها صحيحة ومطردة كان سيتم تأكيدها مؤقتاً، ولو لم يتم إثبات صحتها؛ نظراً لأن من شأنها بدورها ألا تترسخ يقينياً إلا عن طريق فرضية معتمدة أكثر نهائية.

أخيراً قام سقراط، وفقاً لما جاء في حوارات أفلاطون المتوسطة، بعد نقاش وتأمل شاملين لهذه القضايا، بطرح فرضيته الأساسية الخاصة، بوصفها تلك القاعدة النهائية للمعرفة والمعايير الأخلاقية: حين يكون شيء ما حسناً أو جميلاً، فإنه كذلك؛ لأن ذلك الشيء متوافر على قسط معين من جوهر أنموذجي أصلي للحُسْن أو الجمال، جوهر مطلق وكامل، جوهر موجود على مستوى خالد يتعالى على تجليه العابر الخاص، جوهر لا يمكن إدراكه إلا بالعقل، دون الحواس. ولهذه الشموليات العامة طبيعة حقيقية متجاوزة للعرف والرأي الإنسانيين المجردين، ووجود مستقل يتجاوز الظواهر التي تشي بها. وعقل الإنسان قادر على اكتشاف هذه الشموليات العامة ومعرفتها، من خلال نظام الانضباط الراقي للفلسفة.

فرضية (المثل - الأشكال) أو (الأفكار) هذه، برغم عدم إثباتها في أي وقت، تبدو، كما وصفها أفلاطون، ممثلة لشيء أكثر من نتيجة مقنعة لنقاش منطقي، شيء

ماثل بوصفه أشبه بواقع قاطع -مؤكد وضروري على نحوٍ مطلق- متجاوز تخمينات التجربة الإنسانية، ضبابياتها، وأوهامها. أما تسويغها الفلسفي فكان أخيراً وصفياً، واضحاً ذاتياً بالنسبة إلى عاشق الحقيقة الذي كان قد بلغ هدف التنوير البعيد. وبدا ما رمى إليه أفلاطون متمثلاً في حصول التواصل مع النظام العالمي ذاته وكشفه عبر اهتمام سقراط المطلق بعقله وروحه، بالفضيلة الأخلاقية جنباً إلى جنب مع الحقيقة الفكرية. في سقراط أفلاطون لم يعد نظام العالم واقفاً مهزوزاً وحده، بل كان قد اهتدى إلى نوع من الثقة واليقينية المستندتين إلى شيء أكثر عمقاً وأساسية. وهكذا فإن حل اللغز لمعضلة سعي سقراط المشوب بالشك إلى الحقيقة تمثل، كما عرضه أفلاطون على نحوٍ مسرحي مثير، في وصوله، آخر المطاف، إلى تصور، أو رؤية أو الأفكار الأبدية -تصور أو رؤية ما هو مطلق من خير، وحقيقة، وجمال، وما إلى كل ذلك- تلك الأفكار الأبدية التي أنهى بتأملها بحثه وإنجازه الفلسفيين الطويلين.

صار عصر الأبطال والآلهة الأسطوريين يبدو غابراً منذ زمن طويل بالنسبة إلى مواطني أثينا الحديثة، غير أن البطل الهوميري بُعث حياً في سقراط أفلاطون، بوصفه بطل البحث الفكري والروحي عن الحقائق المطلقة في عالم مسحوق بين سندان السفسطة ومطرقة النزعة التقليدية. كان ثمة لون جديد من ألوان المجد الخالد الذي كشف عنه سقراط وهو يواجه الموت، والمثال الهوميري لم يكتسب أهمية جديدة بالنسبة إلى أفلاطون وأتباعه إلا عبر هذا التصرف البطولي فلسفياً. ثمة حقيقة روحية شديدة الرسوخ والواضح والشمول الكامل إلى درجة عجز معها، حتى الموت عن إلقاء الظل على وجودها، بل شكَّل، على النقيض من ذلك، باباً لولوج ملكوتها، خرجت من رحم عمل سقراط الفكري الشاق. إن العالم المتعالي المتجلي في حوارات أفلاطون -وهي مآثر أدبية عظيمة مثل جملة القصائد والمسرحيات الملحمية الممجدة للثقافة الهلينية- جاء يشي بملكوت أولمبي جديد، ملكوت يعكس إحساساً بالنظام العقلاني، ولكنه يستحضر أيضاً آية الجلال المهيب والرفيع لآلهة الأساطير القديمة. فسقراط تقرير أفلاطون كان قد بقي وفياً للتطور الإغريقي الحاصل على صعيدي العقل والنزعة الإنسانية الفردية. غير أنه كان قد دأب، في سياق رحلته الأوديسية الفكرية، حيث عكف على توظيف وتركيب رؤى أسلافه، على اجتراح علاقة جديدة

مـع واقـع أزلي خالد، واقع متمتع بنعمة المغزى الفلسفي جنباً إلى جنب مع القداسة أو الماورائية الأسطورية. لدى سقراط تم احتضان الفكر بثقة، بوصفه قوة حياة فاعلة من جهـة وأداة يتعذر الاستغناء عنها بالنسبة إلى الـروح من جهة ثانية. ليس العقل مجرد أداة ذات جدوى بأيدي السفسطائيين والساسة وحدهم، ولا هو الملاذ البعيد للتخمينات المادية والمفارقات الغامضة دون سواها. إنه، بالأحرى، الملكة السماوية التي تمكّن الروح الإنسانيـة من اكتشاف جوهرها بالذات من ناحية ومعنى العالم من ناحية أخرى، وهي ملكة لم تكن تتطلب إلا الإيقاظ. ومهما كانت مسيرة الإيقاظ بالغة الصعوبة، فإن طاقة فكرية سماوية كامنة بالقوة في الجميع بسطاء وعظماء على حدٍّ سواء.

تلـك هـي صورة سقـراط في ذهن أفلاطـون، صـورة صاحب حـل وذروة البحث الإغريقـي عن الحقيقة، صورة منقذ الأساس السمـاوي والإلهي للعالم، صورة موقظ عقـل الإنسان. فمـا كان بالنسبة إلى هوميروس والعقل العتيـق علاقة لا تنفصم بين التجريبـي والأنموذجي الأصلي، علاقة تعرضت لقـدرٍ متزايد من التحدي في النزعة الطبيعيـة للفيزيـاء الأيونية والنزعة العقلانيـة عند الإيليين، ما لبـث أن استُؤصلت كليـاً في مادية الذريـين ونزعة الشك لـدى السفسطائيين، تمـت الآن إعادة صياغته واستعادتـه على مستـوى جديد بأيدي كل من سقراط وأفلاطـون. وعلى النقيض من الرؤية العتيقة غير المتمايزة، كانت العلاقة المدركة الآن بين ما هو أنموذجي أصلي وما هو تجربي قد أصبحت أكثر إشكالية، متصفة بالازدواجية، وقائمة على الثنائية. هذه الخطـوة كانت خطوة حاسمة، إلا أن الشراكة الكامنة في العمق، المكتشفة مجدداً، مع الرؤيـة الأسطورية البدائيـة كانت على مستوى موازٍ من الحسم والأهمية. ففي الفهم الأفلاطـوني، تمت إضاءة العالم من جديـد بسلسلة من الأطروحات والصور الشاملة أو العامـة. عاد عقل الإنسان قادراً على الاهتـداء إلى معرفة مبادئ العالم الحاكمة. عـادت حقائق السماء المطلقة، مرة أخـرى، تحكم الكون وتوفر أساساً لسلوك البشر. عاد الوجود متمتعاً بنعمة الأهداف المتعالية. لم يعد النشاط الفكري والإلهام الأولمبي متعارضين. عادت القيم الإنسانية متجذرة في نظام الطبيعة، مع غنى الطرفين بذكاء السماء وآلهتها.

مع كل من سقراط وأفلاطون، كان البحث الإغريقي عن الوضوح، والنظام، والمعنى في التجربة الإنسانية ذات الأوجه المتعددة، قد أكمل دورته، متمخضاً عن نوع من البعث الفكري للواقع السماوي المقدس المعروف في الطفولة الهوميرية البعيدة لدى الثقافة الهيلينية. وهكذا فإن أفلاطون نجح في ربط تصوره ونَفَخَ روحاً وأهمية جديدتين في الرؤية الأنموذجية الأصلية العتيقة للحساسية الإغريقية القديمة.

يبقى سقراط الشخصية الأنموذجية الأصلية في الفلسفة الإغريقية -بل في كل الفلسفة الغربية في الحقيقة- إلا أننا لا نتوفر، مع ذلك، على أي شيء مكتوب بيده هو يمكنه من أن يمثل أفكاره على نحوٍ مباشر. أما حياته وفكره فلم ينتقلا إلى الأجيال اللاحقة إلا عبر الموشور القوي لفهم أفلاطون في المقام الأول. كان تأثير سقراط في أفلاطون الشاب عظيماً إلى حد أن الحوارات الأفلاطونية تبدو مطبوعة بالطابع السقراطي على كل صفحة من صفحات تلك الحوارات تقريباً، مما جعل التمييز الحاسم بين فكري الفيلسوفين شبه مستحيل. وشخصية سقراط تضطلع بالدور الرئيس وتعبر عن جملة الأطروحات المركزية في أكثر الحوارات ذات الشأن، وهي تفعل ذلك بدرجة عالية من الحساسية الشخصية المصورة بأمانة. تبقى النقطة التي ينتهي فيها سقراط التاريخي ليبدأ سقراط الأفلاطوني كاشف الغموض والضبابية. صحيح أن ادعاءه الجهل من منطلق نكران الذات يتناقض ظاهرياً مع المعرفة الأفلاطونية بالحقائق المطلقة، غير أن الأخيرة تبدو خارجة من رحم الأول مباشرة، كما لو أن تواضعاً فكرياً غير مشروط كان خرم إبرة مرور خيط الحكمة الكونية الشاملة. من المؤكد أن من شأن سعي سقراط الذي دام العمر كله بحثاً عن الحقيقة والنظام أن يبدو مستنداً ضمنياً إلى نوع من الإيمان بالوجود النهائي لكل من الحقيقة والنظام[6]. يضاف إلى ذلك، أن طابع حججه وتوجهها كما جرى تقديمها، لا في الحوارات الأفلاطونية المبكرة وحسب، بل وفي تقارير آخرين أيضاً، يشيان بقوة بأن سقراط كان، أقله منطقياً، ملتزماً بما كان سيُرى لاحقاً على أنه قوام نظرية عموميات شاملة.

كان لمحاكمة سقراط وإعدامه من جانب النظام الديمقراطي الأثيني تأثير بالغ العمق في أفلاطون، فأُقنع بعدم جدوى كل من الديمقراطية السائبة (الفالتة بلا دفة موجهة) والفلسفة غير القائمة على المعايير والمبادئ. ومن هنا ضرورة وجود أساس مطلق للقيم إذا أردنا لأي نظام سياسي أو فلسفي أن يكون ناجحاً وحكيماً. بالاستناد إلى جملة الأدلة التاريخية والأدبية المتوافرة سيبدو أن بحث سقراط الشخصي عن تعريفات مطلقة ويقين أخلاقي، وربما بالتأكيد طرحه لصيغة مبكرة ما من صيغ عقيدة المُثل، قد جرى تطويرهما وتوسيعهما عبر حساسية أفلاطون الأكثر إحاطة، وصولاً إلى جعلهما منظومة شاملة. ثمة رؤى إضافية أدخلها أفلاطون في المنظومة، مقتبساً إياها من أسلاف مختلفين لسقراط، خصوصاً بارمانيدس (رؤية أن الواقع القابل لفهم ذي طبيعة أحادية ثابتة)، هيرا قليطوس (رؤية التدفق الدائم للعالم المحسوس)، وفيثاغورس قبل هذا وذاك (رؤية قابلية فهم الواقع عبر الأشكال الرياضية). هواجس سقراط وإستراتيجياته الأكثر تركيزاً باتت، إذًا، أساس مبادرة أفلاطون الأوسع إلى طرح الخطوط العريضة والمشكلات الرئيسة بالنسبة إلى الفلسفة الغربية اللاحقة بجميع ميادينها المختلفة، ميادين المنطق، والأخلاق، والسياسة، والمعرفة، والوجود (الانطولوجيا)، والجمال، والنفس (السايكولوجيا)، والكونيات (الكوزمولوجيا).

عبر أفلاطون عن التعميق والتوسيع عن طريق توظيف شخصية سقراط لإنطاق الفلسفة التي كان يؤمن أن حياة سقراط جسدتها بنبل. لم يكن سقراط في نظر أفلاطون، إلا تجسيداً حياً للخير والحكمة، وهما الصفتان اللتان كان أفلاطون يعدهما المبدأين الأساسيين للعالم والهدفين الأسمى لطموح الإنسان. وهكذا، فإن سقراط أضحى ليس فقط مصدر إلهام الفلسفة الأفلاطونية، بل وتجسيدها الحي أيضاً. ومن تحت عباءة أفلاطون الفنية خرج سقراط الأنموذجي الأصلي، أبو الفلسفة الأفلاطونية.

من وجهة النظر هذه، لم يقم أفلاطون بتقديم أي فيلم وثائقي حرفي عن فكر سقراط؛ كما لم يبادر، من الطرف المعاكس إلى استخدام سقراط مجرد ناطق بأفكاره هو المستقلة تماماً. بدلاً من هذا وذاك يبدو أن علاقة أفلاطون مع سقراط كانت أكثر تعقيداً، وأشد غموضاً، وأميل إلى التفسير والإبداع، لدى قيامه بتطوير وتحويل أفكار أستاذه لإيصالها إلى ما تراءى له خلاصاتها المتأصلة، المبحوثة منهجياً، الواضحة

ميتافيزيقيـاً. كثيراً ما كان سقـراط يرى نفسه موّلدًا فكرياً دائبـاً من خلال مهارته الجدليـة (الديالكتيكيـة) على استيـلاد الحقيقة الكامنة في عقـل الآخر. ربما كانت الفلسفة الأفلاطونية بالذات هي الثمرة الأخيرة والأنضج لذلك المخاض.

سعي الفيلسوف إلى امتلاك العقل الكوني الشامل

برغـم كل إخلاصهـا للدقة الجدليـة (الديالكتيكية) والصرامـة الفكرية، بقيت الفلسفـة الأفلاطونيـة مخترقة بنـوعٍ من الرومانسيـة الدينية التي أثـرت في كل من مقولاتهـا الوجوديـة (الأونطولوجيـة) وإستراتيجيتهـا المعرفيـة. وكمـا في مناقشته لإيروس في المأدبـة (السيمبوزيوم)، فإن أفلاطون وصف الأفـكار، لا على أنها أشياء محايدة خاضعة للإدراك العقلاني الخالي من العاطفة، بل جواهر متعالية تقوم لدى ممارستهـا مباشرة من قبل الفيلسوف الخالص، باستثارة رد عاطفي حاد، بل وحتى نشـوة صوفية باطنيـة. كلمة (فيلسوف) تعني حرفياً (عاشـق الحكمة)، والفيلسوف يقـارب مهمته الفكريـة بوصفها مغامرة رومانسية ذات أهميـة شاملة. وبالنسبة إلى أفلاطـون ليسـت الحقيقة النهائية ذات طبيعة أخلاقيـة وعقلانية فقط، بل وجمالية أيضـاً. فقيـم الخير، والحـق، والجمال متوحـدة عمليـاً في المبدأ الإبداعـي السامي الضابط، دفعة واحدة، للشهادة الأخلاقية، والالتزام الفكري، والاستسلام الجمالي. وبوصفه الأقرب منالاً بين الأشكال أو المُثُل، وهو مرئي جزئياً حتى بالعين المجردة، فإن الجمـال يمكن وعي الإنسـان من الانفتاح على وجود المُثُل الأخـرى، جاذباً الفيلسوف إلى الصـورة والمعرفـة الجمالية لـكل من الحق والخير. من هنا تلميـح أفلاطون إلى أن الرؤيـة الفلسفيـة الأسمـى لا تكـون ممكنة إلا لمـن يتوافر فيه مـزاج عاشق. لا بد للفيلسوف من أن يستسلم داخلياً لأرقى آيات إيروس، تلك الحماسة الشاملة لاستعادة وحدة سابقة، للتغلب على الانفصال عن السماء وصولاً إلى الاندماج بها.

قـام أفلاطون بوصف معرفة السماء على أنهـا مضمرة في كل روح ولكنها منسية. والروح، وهي خالدة، تمارس احتكاكاً مباشراً وحميماً مع الحقائق الأزلية قبل الميلاد، غـير أن شـرط ما بعد الـولادة الإنساني المتمثل في السجن الجسـدي يدفع الروح إلى نسيـان الحالة الحقيقية للأمور. أما هدف الفلسفة فهو تحرير الروح من هذا الوضع

المضلـل، حيث تتعرض للخداع من جانب تقليـد ما هو محدود وحجبه لما هو أبدي. تتمثـل مهمة الفيلسـوف في (استحضار) الأفكار المتعالية، باستعـادة معرفة مباشرة بجملة الأسباب والمنابع الحقيقية لجميع الأشياء.

في الجمهوريـة، قام أفلاطـون بتسليط الضوء على الفرق بـين المعرفة الصحيحة للواقع، ووهم المظاهر من خلال صورة مدهشة: البشر أشبه بسجناء مربوطين بجدار كهـف تحـت الأرض، حيث لا يستطيعون مطلقًا أن يلتفتوا ليروا ضوء النار التي هي في مكان أعلى وبعيد خلفهم، وحين تمر أشياء خارج الكهف أمام الضوء، يتوهم السجناء أن الظلال المجردة المنعكسة على الجدار هي الأشياء الحقيقية، وما من أحد سوى ذلك الذي يتحرر من قيده ويخرج من الكهف للدخول في العالم الكائن في الخارج يستطيع أن يلمـح الواقـع الحقيقي، برغم أن تعرضـه الفجائي للنور قد يبهـره فيبقى عاجزاً عـن التعرف على طبيعـة هذا النور، أما بعد التآلف مع الضـوء والاعتياد عليه وصولاً إلى التعـرف على الأسبـاب الحقيقية الكامنة وراء الأشياء، فإنـه سيسارع إلى تثمين وضـوح فهمه الجديد عاليـاً، وإن تذكّر مصيره السابق بـين السجناء الآخرين، حيث يـدأب الجميع علـى تكريس عقولهم لفهم أوهام مجردة، مـن شأنه، مثل هوميروس، أن يفضـل تحمل أي شيء في العالم الحقيقـي على الاضطرار للعيش في عالم الأشباح السفلي، ولو طُلب منه أن يعود إلى الكهف ليدخل، وهو غير المعتاد على ظلام الكهف، في تنافس مع الآخرين في نشاطهم المعتاد القائم على (فهم) الأشباح والظلال، لكان مـن المحتمل، في الحقيقة، أن يستثير سخريتهـم واستهزاءهم، وأن يبقى عاجزاً عن إقناعهم بأن ما كانوا يشاهدونه لم يكن سوى انعكاس باهت للواقع.

كانـت المهمـة الكبرى التي تواجـه الفيلسوف في نظـر أفلاطون، متمثلـة، إذًا، في الخروج من كهف الظلال الشبحية وإعادة عقله الضال إلى النور الأنموذجي الأصلي، المنبـع الحقيقي للوجود. وعند الحديث عن هذا الواقـع الأعلى، كرر أفلاطون الربط بـين النور، والحقيقة، والخير. ففي الجمهورية قام بوصف فكرة الخير بأنها بالنسبة إلى العـالم القابـل للفهم بمنزلة الشمـس بالنسبة إلى العالم القابـل للرؤية: وكما أن الشمس تتيح لأشياء العالم المرئي فرصة أن تنمو وتغدو مرئية، فإن الخير يمنح جميع

أشيــاء العقل وجودها وقابلية أن تكون مفهومة. أمــا حصول الفيلسوف على الفضيلة فيعني اهتداءه إلى تلك المعرفة المضيئة الجالبة للتناغم بين روح الإنسان ونظام الكون القائم على النماذج الأصلية، وهو نظام محكوم ومضاء بفكرة الخير العليا.

ولكــن إنجاز الانعتاق مــن حالة الظلام يتطلب، مع ذلك، قــدراً خارقاً ودائماً من الجهد الفكري والأخلاقي؛ كي يتمكن العقل -الذي يعده أفلاطون أعلى أجزاء الروح- من الارتقاء إلى ما فوق المحسوس والمادي المجرد وصولاً إلى استعادة المعرفة المفقودة بالأفــكار. وفي بعضــ الحوارات (مثل الجمهوريــة)، شدد أفلاطــون على قوة الجدل (الديالكتيــك)، أو المنطــق القائــم على النقــد الذاتي الفاعل، في سبيــل تحقيق هذا الهدف، فيمــا كان في أمكنة أخرى (مثل المأدبة [السيمبوزيــوم] والرسالة السابعة)، أكــثر كلامــاً عن نــوع من الكشف العفــوي بالفطنة الحدسيــة، أشبه بلحظــة أو نعمة سماويــة بعد انضباط طويــل. وفي الحالين كليهما لا يكون استحضار الأفكار إلا وسيلة المعرفة الحقيقية من ناحية وهدفها من ناحية ثانية.

وهكذا، فإن توجيه أفلاطون الأولي بالنسبة إلى الفلسفة جاء متركزاً على التطوير الفاعــل والــدؤوب للعقل والإرادة، بحفز من رغبة لا تعــرف معنى التوقف في استعادة الوحدة المفقودة مع الأبدي. وعبر مخاض الاستحضار الفلسفي، يستطيع عقل الإنسان أن يستولــد حكمة السماء التي كانت ملكيته السابقة. يكون التعليم، إذًا، في خدمة كل مــن الروح والسمــاء، لا في خدمة العلماني والإنساني فقط، كمــا عند السفسطائيين. يضــاف إلى ذلــك أن التعليم عملية يتم مــن خلالها «استخــراج» الحقيقة من داخل العقــل، لا استحداثها وفرضها عليه من خارجه. وعندئــذ لا يلبث العقل أن يهتدي في داخلــه إلى معرفة بطبيعته الخاصــة كما في الكون، معرفة تكــون دون التعليم، مغلفة بضبــاب بلادات الوجود الدنيوي. بادرت التربيــة (البايديا) الكلاسيكية إلى اعتماد البعديــن الميتافيزيقــي (الماورائــي) والروحــي الأكثر عمقــاً للأكاديميــة مسترشدة بتوجيهــات أفلاطون، مؤسسة الرهبنة أو الدير بمقدار ما هي جامعة، وقد رفعت لواء تحقيق المثل الأعلى للكمال الداخلي عن طريق التعليم المنضبط.

ليس التنوير الفلسفي، إذًا، إلا نوعاً من إعادة التنبيه إلى المعرفة المنسية، والتذكير بهـا، نوعاً من إعادة التأسيس للعلاقة الحميمية السعيدة بين الروح والأفكار المتعالية الكامنـة في صلـب سائر الأشيـاء. هنا بالذات، شـدد أفلاطون على البعـد الإنقاذي للفلسفـة؛ لأن المجابهـة المباشرة بين الـروح والأفكار الأبدية هـي التي تكشف للأولى أزليتها الخاصة. وفي رواية أفلاطون لقصة ساعات سقراط الأخيرة، كان سيتضح أن سقـراط كان يثمن حالة الوعي الأنموذجـي الأصلي المتعالية على الوجود المادي عالياً جداً إلى درجة أنه عبر عن رباطة جأش، بل توق، لحظة ترقبه للموت بالسم. وقد أعلن أن حياته كلها كانت موجهة نحو لحظة معانقة الموت، لحظة امتلاك الروح لقدرة العودة الأخيرة إلى مجد حالتها الخالدة. مثل هذه الثقة المؤكدة بحماس شديد بحقيقة ما هو أبـدي، مصحوبة بتلميحات الحوارات المتكررة إلى الأساطير والأسرار المقدسة، تشي بـأن سقراط وأفلاطون نفسيهما ربما كانا حميمـي الانخراط في الديانات الإغريقية السريـة. ففي النظرة الأفلاطونيـة، ليس ما هو سماوي ومقدسـ موجوداً فقط، كما في الديانـة الإغريقية العامـة التقليدية، بل تكون الـروح الإنسانية قادرة، عبر سلوك الطريـق الفلسفية، على امتلاك معرفـة خلودها السماوي الخاص. ومثل هذا الإيمان ميز أفلاطون عن التراث الهوميري، الذي ظل يضع حدوداً صارمة بين البشر الفانين والآلهـة الخالدين، وأجلسـه ربما في مقصـورة الديانات السرية، حيـث كان التلقين يتمخضـ عن نوع من الإيحـاء بالخلود، وبرفقة فيثاغورس الـذي كانت الفلسفة توفر في نظـره، أرقى سبل التنوير والذوبان في بوتقة السماء الصوفيين. وقد انعكس انتماء أفلاطـون إلى هذه الجماعـات أيضاً في إيمانه بوجوب عدم البـوح بالحقائق الأسمى للجميع؛ خشية سوء استخدامهم لها. ومن هنا تفضيله الحوار الأكثر غموضاً، القادر علـى إخفاء -كما على كشف، بالنسبة إلى المؤهلين جيداً- أعمق حقائق فلسفته، على المعالجة والمقاربة المباشرتين الصريحتين.

مـن الممكن القول: إن ثنائية القيم الأفلاطونية المميـزة - تفضيل الفيلسوف على الإنسـان العـادي، العقل والروح على المـادي، الأشكال أو المُثُل الموجـودة من قبلُ على عـالم الظواهـر، المطلـق على النسبـي، الحياة الروحيـة فيما بعد المـوت على الحياة المادية الحاضرة - عكست رد فعل أفلاطون على أزمات أثينا السياسية، والأخلاقية،

والفكريـة خلال سنـي حياته. ومع أن القرن الخامس (ق.م) في أوجه خلال العصر البريكليسي كان قد تبنى فكرة بلوغ البشرية المستقل التقدم من حالة الجهل البدائية إلى حالـة التطور والإتقان المتحضـرة، فإن أفلاطون غالباً ما بقـي ميالاً إلى النظرة الإغريقيـة الأبكـر، تلك النظـرة المطروحة من قبـل هزيود والقائلـة: إن حالة البشر كانـت قـد تدهورت تدريجياً نحـو الانحطاط بعد أن كانت في عصـر ذهبي سابق. لم يكتفِ أفلاطـون برؤية تقدم الإنسان المعاصر التقني، بل رأى أيضاً انحطاطه وتخلفه الأخلاقي عن البراءة الأبسط للقدماء (الذين كانوا أفضل منا وعاشوا أكثر قرباً من الآلهة). إنجاز الإنسان بحد ذاته كان، إذًا، نسبياً وهشاً. فقط مجتمع قائم على مبادئ سماويـة محكوم من قبل فلاسفة يستلهمون السماء كان قادراً على إنقاذ البشرية من لاعقلانيتهـا المدمـرة، وأفضل صيغ الحياة كانت تلك المنصرفـة عن الحياة الدنيوية المتجهـة نحو عالم الأفـكار الأبدية. فملكوت الروح الثابت الذي لا يعرف معنى التغيير سابق ودائم التفوق على كل ما حاولت البشرية أن تحققه في العالم الفاني (الموقت). ما هو روحي فقط ينطوي على الحقيقة والقيمة الأصليتين.

ولكـن نظرة أفلاطون كانت، برغـم كل نزعتها التشاؤمية المعاديـة عداءً ظاهرياً للعـالم، مطبوعاً بنوع معين مـن النزعة التفاؤلية الكونيـة؛ لأن خلف التدفق الغامض للأحداث كان يرى المخطط الإلهي لحكمة السماء. فبرغم تحليقاته الغنائية الصوفية، أو ربمـا في عمق تلك التحليقات، فإن فلسفة أفلاطـون كانت عقلانية الطابع أساساً، وإن بقيـت عقلانية قائمة على المنطقية الإنسانية وحدها. ففي صلب تصور أفلاطون للعـالم ثمة مفهـوم ذكاء متعالٍ يتولى حكـم الأشياء وتنظيمهـا: إن العقل المقدس هو (ملـك السماء والأرض). إن الكون خاضع، آخر المطاف، لا لحكم المصادفة، الحركة المادية، أو الضرورة العمياء، بل، بالأحرى، لحكم (عقل منظِّم بالغ الروعة).

وقد اكتشـف أفلاطون أيضاً في تركيبة العالم عنصراً متعذر الاختزال من الضلالة واللاعقلانيـة العنيدتـين، عنصـراً أطلق عليـه اسم آنانكـه (ananké)، أو الضرورة. وفي المفهـوم الأفلاطوني كان اللاعقلاني معطوفاً علـى المادة، على العالم المحسوس، وعلـى الرغبة الغريزيـة، في حين كان العقـلاني معطوفاً على العقـل، وعلى المتعالي،

وعلى الرغبة الروحية[7]. والأنانكه، تلك اللاعقلانية المتقلصة القائمة على الضياع والعشوائية في الكون، تقاوم الانسجام الكامل مع العقل المبدع، وتلقي بظلها الثقيل على الكمال الأنموذجي الأصلي، مشوِّهة تعبيره الصافي في العالم الملموس. أما العقل فيتحكم بالضرورة في الجزء الأكبر من العالم، متناغماً مع الأهداف الخيرة والصالحة، غير أن هذا العقل يعجز في بعض المحطات عن إلحاق الهزيمة بقضية الضلال، ذلك هو سبب وجود الشر والفوضى في العالم. فبوصفه مخلوقاً محدوداً، يبقى العالم مفتقراً، بالضرورة، إلى الكمال. ومع ذلك فإن الأنانكه (الضرورة)، بسبب طبيعتها الإشكالية تحديداً، تضطلع بدور الحافز والمحرك لصعود الفيلسوف من المرئي للارتقاء إلى المتعالي. وعلى الرغم من أن المصادفة الطارئة والضرورة اللاعقلانية حقيقتان ولهما مكاناهما، فإنهما موجودان داخل بنية أوسع يوجهها ويحكمها الذكاء الكوني، العقل، الذي يحرك جميع الأشياء وفقاً لحكمة نهائية، وفقاً لمقتضيات فكرة الخير.

هنا بالذات نجح أفلاطون في الكشف الكامل عن المبدأ الذي كان قد ظل موضوع مناقشة في الفلسفة الإغريقية السابقة، والذي كان سيضطلع بدور مركزي في التطور اللاحق لهذه الفلسفة. ففي أثينا البريكليسية كان آناكساغوراس قد رأى أن النوس، أو العقل، هو المصدر المتعالي لنظام الكون. وكل من سقراط وأفلاطون انجذبا إلى مبدأ آناكساغوراس الأول، القائم على اقتراح نوع من الغائية العقلانية أساساً لوجود الكون. ولكنهما ما لبثا أن أُحبطا، مثلما حصل مع أرسطوطاليس لاحقاً، جراء عدم قيام آناكساغوراس بتطوير المبدأ قدماً في فلسفته الخاصة (التي كانت مادية في المقام الأول، مثلها مثل فلسفة الذريين)، وخصوصاً بسبب عزوفه عن إبراز الخير المتعمّد للعقل الكوني، إلا أن الفيلسوف الشاعر زينوفان كان، قبل آناكساغوراس بنحو نصف قرن، وبعد توجيه الانتقاد إلى الآلهة ذوي الأشكال الإنسانية في التراث الشعبي الساذج، قد طرح، بدلاً من ذلك، فكرة إله واحد أعلى، قداسة كونية فاعلة في العالم عبر الذكاء الخاص، قداسة متماهية من حيث الجوهر مع العالم نفسه.

وبعيد ذلك، أقدم فيلسوف ما قبل سقراط المنعزل واللغز هيراقليطوس على طرح تصور حلولي، مع استخدام عبارة لوغوس (التي تعني الكلمة، أو الكلام، أو الفكر

في الأصل) للدلالة على المبدأ العقلاني الذي يحكم الكون. صحيح أن جميع الأشياء هي في تدفق مطرد، إلا أنها مترابطة ومنظمة أساساً وفي العمق من خلال اللوغوس الكوني، المتجلي أيضاً في قدرة عقل الكائن الإنساني. دأب هيراقليطوس على ربط اللوغوس بعنصر النار، ذلك العنصر الخارج، مثله مثل العالم الهيراقليطوسي كله، من رحم النضال المتمادي في الاستهلاك والغارق في الحركة المتواصلة. من قوانين اللوغوس الكوني أن كل شيء يتحدد بـ، يميل إلى، ويتوازن آخر المطاف، بنقيضه، بما يجعل جميع النقائض مؤلفة لنوع من الوحدة في النهاية. ولعل أروع أشكال التناغم هو الذي يتألف من عناصر متنافرة، في حالة توتر فيما بينها. وقد أكد هيراقليطوس أن البشر يعيشون، إذ يعزفون عن فهم اللوغوس، كما لو كانوا نياماً في حلم زائف عن العالم، في حالة من اللاتناغم أو النشاز الدائم. لا بد للكائنات الإنسانية من أن تسعى إلى إدراك لوغوس الحياة، وصولاً، عبر ذلك الإدراك إلى الاستيقاظ على حياة قائمة على التعاون الذكي مع نظام الكون الأكثر عمقاً.

ولكن فيثاغورس ربما كان متقدماً على سائر المدارس الفلسفية الأخرى حين شدد على قابلية العالم للفهم، وعكف، خصوصاً على تلقين القيمة الروحية لفضيلة التوغل العلمي في أسرار هذا العالم لبلوغ نشوة المزاوجة بين روح الإنسان وكون السماء. فبالنسبة إلى الفيثاغورسيين، كما للأفلاطونيين لاحقاً، كانت الأنماط الرياضية القابلة للاكتشاف في العالم الطبيعي تشي، ربما بمعنى أعمق يوصل الفيلسوف إلى ما بعد المستوى المادي للواقع. وكشف الغطاء عن الصيغ الرياضية الناظمة في الطبيعة كان يعني إماطة اللثام عن الذكاء الإلهي بالذات، المضطلع بإدارة خلقها بقدرٍ متعالٍ من الكمال والنظام. والاكتشاف الفيثاغورسي القائل: إن الأنغام الموسيقية رياضية، والألحان المتناغمة صادرة عن أوتار قياساتها محددة بنسب عددية بسيطة، وقد عُدّ ذلك وحياً دينياً. فتلك الأنغام الرياضية المنطوية على وجود غير خاضع للزمن، بوصفها أمثلة أنموذجية روحية، تشكل منبع جميع الألحان السمعية. وكان الفيثاغورسيون يؤمنون بأن الكون، بكليته، ولا سيما السماوات، منظم وفقاً لمبادئ الهارموني (الإيقاع) الخفية، تبعاً للتشكيلات الرياضية المعبرة عن موسيقا سماوية سامية. وكان من شأن فهم الرياضيات أن يعني الاهتداء إلى مفتاح حكمة الإبداع الإلهي.

كذلك قام فيثاغورس بالكشف عن أن عقل الإنسان هو الذي يسلط الضوء على هذه الأشكال أولاً، وعلى الكون بعد ذلك. أما التعرف على القوانين الرياضية للأرقام والأشكال في العالم الخارجي فلا يتم إلا بعد اعتمادها وإقرارها من قبل الذكاء الإنساني. بهذه الوسيلة بالذات تقوم روح الإنسان باكتشاف حقيقة أن جوهرها وذكاءها إن هما إلا من الأمور المخبوءة في جوف الطبيعة. وفقط آنئذ يشرق معنى الكون داخل الروح. فعقل الإنسان يستطيع، من خلال الالتزام بالانضباط الفكري والأخلاقي، أن يتوصل إلى إدراك حقيقة وجود الصيغ أو الأشكال والمُثُل الرياضية، ثم يبادر إلى كشف النقاب عن أسرار الطبيعة وألغاز الروح الإنسانية. وكلمة الكون كوزموس الدالة على خلطة إغريقية استثنائية جامعة لعناصر النظام، والكمال البنيوي، والجمال، يُفترض أنها استخدمت، للمرة الأولى، للدلالة على العالم من قبل فيثاغورس الذي بات يتكرر فهمها بذلك المعنى الفيثاغورسي بعد عصره. وكما تكرر على لسان أفلاطون، فإن كشف الكوزموس في العالم كان يعني كشفه في روح الإنسان. ففي حياة الإنسان الفكرية، لا بد لروح العالم من أن تتكشف. وهنا بالذات كان الشعار السقراطي «اعرف نفسك!» يُعد لا عقيدة شخص ذاتي انطوائي، بل أداة توجيه نحو الفهم الكوني.

أما الاعتقاد بامتلاك الكون ذكاءً ناظماً شاملاً يتولى إدارته، وبأن هذا الذكاء بالذات منعكس في عقل الإنسان، ممكِّناً إياه من معرفة النظام الكوني، فقد كان أحد أكثر المبادئ تمييزاً وتكرراً في الموروث التقليدي المركزي للفكر الهليني. وبعد أفلاطون باتت عبارتا لوغوس ونوس (المنطق والعقل) معطوفتين، على نحوٍ منتظم، على التصورات الفلسفية للمعرفة الإنسانية والنظام الكوني، ثم خضعت معانيهما للمزيد من التطوير والصقل عبر أرسطوطاليس، والرواقيين، والأفلاطونيين الجدد. ومع تقدم الفلسفة القديمة، ظلت كلمتا لوغوس ونوس تستخدمان بالتناوب للدلالة على العقل، المحاكمة، والفطنة، والذكاء، والمبدأ الناظم، والفكر، والكلمة، والكلام، والحكمة، والذكاء الكوني الشامل. ما لبثت العبارتان أن أصبحتا مع مرور الزمن تدلان على المصدر المتعالي لسائر النماذج الأصلية، كما على مبدأ العناية الإلهية

للنظـام الكوني الدائب، عبر جملـة النماذج الأصلية، على اختـراق المخلوق. وبوصفه الوسيلـة التي يوظفها الـذكاء الإنساني ليتمكن من بلوغ الفهـم الكوني، كان اللوغوس مبدأ إلهام إلهي، مبدأً يفعل فعله على نحوٍ متزامن في كل من العقل الإنساني من جهة والعالم الطبيعي من جهة ثانية. ولعل المطلب الأسمى للفيلسوف هو بلوغ نوع من التحقق الداخلـي لهذا العقل العالمي الأنموذجـي الأصلي، وهو التقاط هـذا المبدأ العقلاني - الروحاني الأسمى الناظم والكاشف على حدٍّ سواء، والامتثال له في الوقت نفسه.

مشكلة الكواكب

بـين عدد كبير من الموضوعات والمفاهيم المهمـة المطروحة للمناقشة في الحوارات الأفلاطونيـة، ثمة أطروحة تستدعي اهتمام زماننـا الحاضر على نحوٍ استثنائي؛ لأن هـذه الأطروحة من الفكـر الأفلاطوني كانت ستثبـت أنه فريد النتائـج بالنسبة إلى تطـور النظرة العالميـة للغرب، ليس فقط مشكِّلة أساساً لعلـم كونيات (كوزمولوجيا) العالم الكلاسيكي اللاحق، بل ومنبثقة أيضاً ومن جديد، بوصفها قوة حاسمة من قوى ميـلاد العلم الحديث. لعلها كانت العامل المنفـرد الأهم الذي أضفى ميزتي الحركية والاستمرارية على محاولة العقل الغربي الهادفة إلى إدراك الكون المادي.

لم يكـف أفلاطـون عن التوصية بأحد مجـالات الدراسة، ألا وهـو الفلك، بوصفه مجـالاً ذا أهمية خاصة بالنسبـة إلى مسألة بلوغ الحكمة الفلسفية، وفي هذه الدراسة حـدد مشكلة بـارزة متطلبة حلاً خاصاً، يضـاف إلى ذلك أن هـذه المشكلة - مشكلة تفسير الحركة الخاطئة رياضياً للكواكب -كانت على درجة عالية من الأهمية بالنسبة إلى أفلاطـون الذي عَدّ الحاجة إلى حلها أشبه بقضية دينية ملحة. إن جوهر المشكلة - وجودها بالذات في الحقيقة- يسلط ضوءاً كاشفاً على طابع نظرة أفلاطون العالمية، مؤكـداً ليـس فقط تواتراتـه الداخلية، بل وموقعـه المحوري بين الكـون (الكوزموس) الأسطـوري القديم وكون العلم الحديث. فقد كان من شـأن لغز الكواكب، كما صاغه أفلاطـون، والجهد الفكري الطويل والشـاق المبذول لحله، أن يتكللا بعد ألفي سنة في مأثرة كل من كوبرنيك وكبلر وإطلاقهما للثورة العلمية.

وعلينا، إذا أردنا تعقب هذه المسيرة الفكرية المدهشة من أفلاطون إلى كبلر، أولاً أن نحاول بإيجاز إعادة بناء النظرة القديمة إلى السماوات فيما قبل أفلاطون، ولا سيما تلك المعطوفة إلى أقدم الفلكيين المنجمين في مملكة بابل القديمة ببلاد الرافدين (ميسوبوتاميا)؛ لأن كونيات (كوزمولوجيا) الغرب لم تخرج إلا من رحم هذه الجذور التي تعود إلى نحو ألفي سنة قبل المسيح.

من الواضح أن مراقبين قدماء لاحظوا من أزمان مبكرة جداً فرقاً أساسياً عميقاً بين عالمي السماء والأرض، ملكوتي السماء والأرض. ففي حين أن الحياة الأرضية كانت مطبوعة، في كل مكان، بصفات التغير، وعدم قابلية التنبؤ، والنشوء والاضمحلال، بدت السماوات ممتلكة انتظاماً سرمدياً وجمالاً مضيئاً يؤديان إلى ترسيخها، بوصفها ملكوتاً ذا نظام مختلف ومتفوق كلياً. وفيما ظلت عمليات مراقبة السماوات مستمرة في الكشف عن صفتي الانتظام وعدم قابلية الفساد الثابتتين، ليلة بعد ليلة، قرناً بعد آخر، كانت عمليات مراقبة الوجود الأرضي تتكشف، بالمقابل، عن حركة تغيير متمادية، حيث النباتات والحيوانات، والبحار والمناخات في حركة تغيير متواصلة، حيث البشر يموتون ويولدون، وحيث حضارات كاملة تصعد وتزول. بدت السماوات متميزة بامتلاك نظام زمني متعالٍ على الزمن الإنساني، نظام زمني يشي بالأبدية نفسها. وكان واضحاً أيضاً أن حركات الأجرام السماوية ذات تأثير في الوجود الأرضي من نواحٍ مختلفة، جالبة الفجر بعد كل ليل، مثلاً، أو الربيع بعد كل شتاء، باضطراد لا يخيب. ثمة تقلبات موسمية كبرى في الظروف المناخية، مواسم الجفاف، والفيضانات والأعاصير، بدت متزامنة مع ظواهر محددة في السماوات. وفي حين أن السماوات بدت فضاءً فسيحاً بعيداً عن متناول البشر، مأهولاً بنقط من الضياء المتألقة اللامادية الشبيهة بالمجوهرات، فإن البيئة الأرضية كانت مباشرة، وملموسة، ومؤلفة من مواد أكثر كثافة، مثل الصخور والأتربة. بدا ملكوت السماء معبراً عن -بل بدا هو نفسه- صورة التعالي بالذات. ولأن السماوات كانت متميزة بهذه المواصفات غير الاعتيادية -المظهر المضيء، والنظام الأبدي، والموقع المتعالي،

والتأثيرات الأرضية، والمهابة الحاضنة لكل الأشياء- فقد رأى القدماء ملكوت السماء عرشاً للآلهة. فالسماء المرصعة بالنجوم مهيمنة من فوق، مثل تعبير أزلي دوار لآلهة الأساطير.

إن الطابع الإلهي للسماوات أدى إلى شد انتباه الإنسان إلى أنماط النجوم وحركاتها، مع عد أحداث ذات شأن في ملكوت السماء دالة على أحداث موازية في الحياة الأرضية. ففي المدن الأمبراطورية لبابل القديمة، تمخضت قرون من عمليات الرصد المتواصل والمتزايد الدقة؛ التماساً للبشائر جنباً إلى جنب مع الحسابات التقويمية، عن كتلة كبيرة من السجلات الفلكية المنهجية. غير أن هذه الملاحظات، ومعها جملة نظائرها الأسطورية ما لبثت، حين وصلت إلى البيئة الثقافية لأوائل الفلاسفة اليونانيين، ولبت الحاجة الهلينية إلى تفسير عقلاني وطبيعي متماسك، أن أدت إلى ابتكار بُعد جديد جذرياً في مجال التخمين والتأمل الكونيين (الكوزمولوجيين). وفي حين أن السماوات بقيت ظاهرة أسطورية في المقام الأول، بالنسبة إلى سائر الثقافات الأخرى، مثل النظرة العالمية الشاملة، فإنها باتت، في نظر اليونانيين مرتبطة أيضاً بالبنى الهندسية والتفسيرات المادية، التي أصبحت، بدورها، مكوِّنات أساسية لكوزمولوجيتهم المتطورة. ومن هنا، فإن اليونانيين أكسبوا الغرب تقليداً قائماً على مطالبة الكوزمولوجيا، ليس فقط بتلبية حاجة الإنسان إلى الوجود في كون ذي معنى -وهي حاجة ملباة أساساً من خلال المنظومات الأسطورية العتيقة- بل وملزماً أيضاً برسم صورة مادية ورياضية متماسكة للكون، صورة قادرة على تفسير جملة عمليات الرصد النظامية التفصيلية للسماوات[8].

وانسجاماً مع مقاربتهم الطبيعية المتجددة، بادر أوائل الفلاسفة الإغريقيين من الأيونيين والذريين إلى رؤية السماوات، بوصفها مؤلفة من عناصر مادية مختلفة محددة الحركات ميكانيكياً. غير أن الإشارات الدالة على خضوع الحركات السماوية لنظام مطرد منسجم مع صبغ ومعادلات رياضية كانت في نظر الكثير من اليونانيين حقائق ذات شأن. وبالنسبة إلى أفلاطون، بالتحديد، لم يكن ذلك النظام الرياضي إلا كشفاً للسماوات، بوصفها التعبير المرئي للعقل الإلهي والتجسيد الحي لروح

العـــالم (anima mundi)، لــروح الكون النابضة بالحياة. ففي حــواره الكوزمولوجي، التيمايوس، رأى أفلاطون النجوم والكواكب صوراً مرئية لآلهة خالدة، شكلت حركاتها ذات الانضبــاط المثالي نماذج أصلية للنظام المتعالي. والرب، الفنان والصانع الأول، كان قد شكل العالم من فوضى مادة أولية، فقد أبدع السماوات صورة متحركة للأبدية، صــورة دائرة تحديداً وفق أفكار (مُثُل) رياضية، متمخضة بدورها عن أنماط الزمان ومرسخــة لها. وفي اعتقاد أفلاطــون، فإن تلاقي الإنسان مع الحــركات السماوية هو الــذي أدى، للمرة الأولى، إلى إفراز محاكمة الإنسان لطبيعة الأشياء، وإلى تقسيمات النهــار والسنــة، وإلى الأعداد والحساب، بل وحتى إلى الفلسفــة بالذات، وذلك نعمة الآلهــة الأكــثر تحريراً لجنس البشر. لم يكن الكون ســوى التجلي الحي للعقل الإلهي، ومــا من مــكان كان ذلك العقل قد شهد تجلياً أكثر كمالاً مما فعله في السماوات. وإذا كان فلاسفــة سابقــون قد اعتقــدوا أن الأخيرة لم تكن تتألف إلا مــن أشياء مادية في الفضاء، فإن نظامها الرياضي الواضح كان يثبت العكس في نظر أفلاطون. بعيداً عن أن تكــون عالماً بــلا روح مثقلاً بأكوام من الحجارة والأتربة المتحركة، كانت السماوات مشتملة على المنابع الحقيقية للنظام العالمي.

ومن هنا، فإن أفلاطون أكد قيمة دراسة حركات السماوات؛ نظراً لتأسيس التناظر المتناغــم في الثورات السماوية كمالاً روحيــاً في متناول فهم الإنسان المباشر. وبتفرغه للأشياء الإلهية، بمقدور الفيلسوف إيقاظ الألوهية في داخله وإيصال حياته الخاصة إلى التناغم الذكي مع النظام السماوي. وبروح أسلافه الفيثاغورسيين، قام أفلاطون برفــع الفلــك إلى مرتبــة عليا بين الدراســات المطلوبــة بالنسبــة إلى التثقيف المثالي للفيلســوف الحاكم، أو الحاكم الفيلسوف؛ لأن الفلك هو كاشف الأشكال والمقدسات. ما من أحد سوى شخص دائب كلياً على تكريس نفسه لمثل هذه الدراسات، ومطّلع من خلال جهده التعلمــي الطويل على النظام الإلهي للأشياء في كل من السماء والأرض، يستطيع امتلاك القدرة على الاضطلاع بدور الوصي العادل على أي دولة سياسية. إلا أنــه على أي حاكم صاحب رؤيــة أن يكون متمكناً من الإحاطة بسائر البراهين الممكنة على قدسية الكون. لا بد لهذا الأخير من أن يتمتع بالقدرة على احترام العديد وإدراك

الواحـد، وحدة التصميم السمـاوي الذكي الكامن وراء التعدديـة الظاهرة كلها. أما المجـال الأنموذجي لهذه الضرورة الفلسفية فمتمثل في الفلك القادر بذكائه الواضح، على إغناء حياة الفيلسوف وإيقاظ بذرة الحكمة في روحه، يسمو فوق الظواهر العابرة للعالم.

بدءاً بطاليس (الشهير بتنبُّئِه بإحدى حالات الكسوف) وفيثاغورس (صاحب فضل ريادة استنتاج كروية الأرض، بدلاً من أسطوانة دائرية مسطحة، كما عند هوميروس وهزيـود) كان كل فيلسـوف إغريقي كبير قـد أضاف رؤى جديدة فيمـا يخص البنية والطبيعـة الظاهرتـين للكون (الكوزموسـي). ومع الوصول إلى زمـن أفلاطون، كانت عمليـات الرصـد المستمرة للسمـاوات قد أماطت اللثـام عن كون بدا لجـلّ المراقبين الحصيفـين مؤلفـاً من كرتين متحدتي المركز، حيث الكـرة الخارجية الفسيحة الملأى بالنجـوم دائرة يومياً باتجاه الغرب حول كرة الأرض الأصغر بكثير، مع بقاء الأخيرة ثابتـة في المركـز الدقيق للكـون. أما الشمـس، والقمر، والكواكب الأخـرى فدائرة بما يشبـه التزامن مع الكـرة الخارجية الملأى بالنجوم، متحركـة في فضاء واقع في مكان مـا بين الأرض والنجوم. وهذا الوضـوح المفهومي - النظري لهذا المخطط القائم على الكرتـين، المخطط، المؤهل سلفاً لتفسير الحركة اليوميـة الكلية للسماوات، ما لبث أن أتاح، تدريجياً، لفلكيي اليونان استيعاب ما كان قد سبق للبابليين أن لاحظوه، وإن بقي ظاهرة مثيرة للقلق بالنسبة إلى الإغريقيين شديدي الولع بالفهم الهندسي الشفاف.

وبالفعـل فـإن الظاهرة، وقد باتـت مكشوفة تمامـاً، بدت مفرطـة الإشكالية على مستـوى تحدي علم الفلك بمجمله، بعد أن بات واضحاً أن عدداً غير قليل من الأجرام السماويـة لم تكـن تتحـرك بالقدر نفسه مـن الانتظام مثـل الأخرى، بـل كانت، بدلاً من ذلـك، «تجول» (وكلمة كوكب «بلانـت» اليونانية مشتقة مـن «بلانيتس» التي تعني «متجول» ودالة على كل من الشمس والقمر والكواكب الخمسة المرئية الأخرى: عطارد، والزهـرة، والمريخ، والمشترى، وزحل). لم تقف الأمور عنـد تحرك الشمس (ودورانها خلال سنـة) والقمر (ودورانه خلال شهر) تدريجياً باتجـاه الشرق عبر الكرة الملأى

بالنجـوم في اتجاه معاكس للحركة اليومية المتجهة غربـاً للسماوات كلها، بل تجاوزتها إلى أن بدت أكثر إثارة للدهشة، إذ كانت للكواكب الخمسة الأخرى دورات شديدة عدم الاطـراد، مكملة لتلـك المدارات المتجهة شرقـاً، ظاهرة دورياً، مسرعـة حيناً ومبطئة أخـرى، نسبـة إلى النجوم الثابتـة، ومتوقفة كليـاً بعض الأحيان ومتجهـة نحو الجهة المعاكسة، مع إصدار درجات مختلفة من الألق. كانت الكواكب تشكل تحدياً مستعصياً للتناظر الكامل والاتساق الدائري للحركات السماوية.

بسبـب مساواتـه بين السمـاء والنظام، بـين الذكاء والـروح من جهـة والانتظام الرياضـي من الجهة المقابلـة، فإن أفلاطون الذي كان أول من طـرح المشكلة وأصدر التوجيهـات اللازمـة لحلهـا، كان، على ما يبـدو، الأحدّ إحساسـاً بمفارقة الحركات الكوكبية.

لم يكتـفِ أفلاطون بعزل المشكلـة وتحديد أهميتها، فقد أقـدم أيضاً، بثقة لافتة، علـى طـرح فرضية محـددة -فرضية مثمـرة جداً على المـدى الطويـل-: فرضية أن الكواكـب، في تناقض ظاهر مع الأدلة التجريبيـة، تتحرك بالفعل في مدارات منفردة متسقـة ذات انتظـام كامل. وعلى الرغم من عدم وجود شيء ذي شأن داعم لمثل هذه العقيـدة، سوى إيمـان أفلاطون بالرياضيات وألوهية السمـاوات، وعلى ما يبدو، فإن أفلاطـون نجح في إلزام فلاسفة المستقبل بالاشتباك مع البيانات الكوكبية والاهتداء إلى (ماهيـة الحـركات المتسقـة والمنظمـة التـي يمكن تفسـير الحـركات الظاهرة بالاستنـاد إلى افتراضها). أي اكتشاف جملة الصيغ والأشكال الرياضية المثالية التي مـن شأنها أن تحل التضاربات التجريبية وتكشف الحركات الحقيقية[9]. كان لا بد من الإمسـاك بزمام علمي الفلك والرياضيات في سبيل التوغل في لغز السماوات وإدراك ذكائهـا الإلهي. فالتجريبية الساذجة، التي قاربت مظهر الحركات الكوكبية الخاطئة والتعدديـة مقاربـة سطحية، كان لا بد مـن إلحاق الهزيمة بها مـن منطلق المحاكمة الرياضيـة النقديـة، وصـولاً إلى الكشـف عن الجوهـر البسيط، والمتسـق، والمتعالي لحـركات السمـاء. تمثلت مهمة الفيلسـوف في (إنقاذ الظواهر) وهـو إصلاح الخلل الظاهر للسماوات التجريبية عن طريق التبصر النظري وقوة الرياضيات.

بطبيعة الحال، كان (إنقاذ الظواهر) الهدف الرئيس لمجمل الفلسفة الأفلاطونية، اكتشاف السرمدي خلف ما هو مؤقت؛ لمعرفة الحقيقة الكامنة في قلب ما هو ظاهر، وذلك لاقتناص الأفكار المطلقة التي تحكم دون منازع من خارج تدفق العالم التجريبي ومن داخله. ولكن فلسفة أفلاطون وجدت نفسها على هذا الصعيد بالذات في حالة مجابهة مفتوحة مع مشكلة تجريبية محددة أمام الأعين الشاخصة لأجيال المستقبل. لم تكن المشكلة نفسها مهمة إلا بسبب افتراضات اليونانيين، ولا سيما افتراضات أفلاطون حول الهندسة والقداسة حول كونهما مترابطتين ومعطوفتين عضوياً على السماوات، إلا أن العواقب طويلة الأمد لتلك الافتراضات -وهي عواقب كانت ستخرج مباشرةً من رحم صراع القرون مع الحركات الكوكبية- كان من شأنها أن تبقى استثنائية التناقض مع أساسها الأفلاطوني.

هنا، إذًا، نجد العديد من أكثر عناصر الفلسفة الأفلاطونية تمييزاً: هناك البحث، والإيمان بالمطلق والأحادي بدلاً من النسبي والمتعدد، وثمة تقديس النظام ونبذ الفوضى، والتوتر بين الملاحظة التجريبية والأشكال المثالية، والمقاربة المترددة الحاصلة للتجريبية، بوصفها شيئاً لا يوظَّف إلا لدحضه، والجمع بين الآلهة البدائية الأسطورية والأشكال أو الصيغ الرياضية والعقلية، والجمع بين الآلهة المتعددة (آلهة السماء) والإله الواحد الأحد (خالق الذكاء الأعلى)، وثمة الأهمية الدينية للبحث، وثمة، أخيراً جملة العواقب المعقدة، بل وحتى المتناقضة التي كان من شأن فكر أفلاطون أن ينطوي عليها بالنسبة إلى التطورات اللاحقة في الثقافة الغربية.

قبل السير قدماً إلى ما بعد أفلاطون، فلنبادر -باختصار- إلى استعراض المناهج المختلفة لاكتساب المعرفة المقترحة عبر الحوارات الأفلاطونية. إن معرفة الأفكار المتعالية التي كانت المبادئ المسيّرة لعقل السماء كانت أساس الفلسفة الأفلاطونية، وقد قيل: إن الوصول إلى مثل هذه المعرفة الأنموذجية الأصلية محكوم بتوسط عدد غير قليل من الأنماط المعرفية المختلفة (والمتداخلة عادة) المنطوية على درجات متفاوتة من المباشرة التجريبية. من شأن الأفكار أن تعرف بأكثر الطرق مباشرة

عبر نوع من القفز الحدسي للإدراك الآني، الذي عُدّ أيضاً نوعاً من استحضار معرفة الروح الخالدة القبلية. ومن شأن الضرورة المنطقية للأفكار أيضاً أن تُكتشف بالتحليل الفكـري المدقق لعالم الممارسـة التجريبية، عبر الجدل (الديالكتيك) من ناحية ومن خلال الرياضيات من ناحية ثانية. يضاف إلى ذلك أن الواقع المتعالي من شأنه أن يجابه مـن خلال التأمل والفهم الفلكيين للسماوات. كذلك من شأن المتعالي أن تتم مقاربته عـبر الأسطورة والخيال الشاعري، جنباً إلى جنب مع نوع من التناغم الجمالي داخل الـروح الذي يبرزه حضور ما هو أنموذجي أصلي مقنّعاً في قلب عالم الظواهر. وهكذا فـإن كلاً من الحدس، والذاكرة، والجمال، والخيـال، والمنطق، والرياضيات والرصد التجريبي اضطلع بـدور محدد في نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) الأفلاطونية، مثله مثـل الرغبة الروحية والفضيلـة الأخلاقية. ولكن ما هو تجريبـي تعرض، برغم هذا كلـه، لقدرٍ أنموذجي من الاهتراء، وعُـدّ، أقله في توظيفه اللانقدي، تعسيراً أكثر منه تيسـيراً في المشروع الفلسفي. هذه كانت التركة التـي أورثها أفلاطون لتلميذه الأذكى أرسطوطاليـس، الـذي درس في أكاديميـة أفلاطون مدة عشرين سنـة قبل أن يباشر طرح فلسفته الخاصة المميزة.

أرسطوطاليس والتوازن الإغريقي

مـع أرسطوطاليس بدا وكأن أفلاطون قد تمّ إنزالـه إلى الأرض. وإذا تعرض -من وجهـة نظر أفلاطونيـة- بريق كون أفلاطون القائم على الأفـكار المتعالية للتضاؤل في العمليـة، فإن من شأن وجهة نظر أخرى أن تسلط الضوء على مكسب حاسم في قابلية الفهـم المتطورة للعالم، كما وصفه أرسطوطاليس، وترى بالفعل نظرته تعديلاً ضرورياً لمثالية أفلاطون. إن فهم الإيقاع الأساسي لفلسفة أرسطوطاليس وكوزمولوجيته شرط مسبق لاستيعاب التطور اللاحق للفكر الغربي، ومسلسل نظراته العالمية. فأرسطوطاليس قد نجح في توفير لغة ومنطق، أساس وبنية، جنباً إلى جنب، وهذا ليس أقل أهمية، من خصـم عملاق ذي مرجعية قوية -للأفلاطونيـة أولاً وللعقل الحديث المبكر فيما بعد- ومن دونه لم يكن من شأن فلسفة الغرب، ولاهوته، وعلومه أن تتطور كما فعلت.

إن مشكلة اكتشاف الطابع والتطور الدقيقين لفكر أرسطوطاليس تطرح جملة من الصعوبات المختلفة عن تلك التي تواجه مفسِّر أفلاطون. افتراضياً، ما من عمل من أعمال أرسطوطاليس الباقية كان معداً، على ما يبدو، للنشر. والمؤلفات التي نشرها أرسطوطاليس ضائعة الآن؛ نظراً لأنها أفلاطونية جداً من حيث العقيدة ومكتوبة بصيغة أدبية شعبية، في حين أن تلك الباقية أبحاث مركزة مؤلفة لأغراض التعليم بصيغة ملاحظات محاضراتية ونصوص معدة للدارسين والطلاب. وهذه المخطوطات الناجية جُمعت، وحُررت، وعُنونت من قبل أرسطوطاليسيين، بعد قرون من موت الفيلسوف. أما المحاولة الحديثة لتعقب مسيرة تطور أرسطوطاليس من خلال هذه الكتلة المتعرضة لقدرٍ كبير من التحوير من المواد، فلم تتمخض عن نتائج بعيدة عن اللبس، إضافةً إلى أن أحكامه على قضايا معينة تبقى ضبابية غامضة. ومع ذلك فإن الطابع الإجمالي لفلسفته واضح، ومن شأن نظرية عامة عن تطورها أن يتم تصوره بالحدس.

قد يبدو أن أرسطوطاليس، بعد فترة تمهيدية كان فيها فكره لا يزال يعكس تأثيرات أفلاطونية أقل تحفظاً، باشر بناء موقف فلسفي متميز بحدة عن فلسفة معلمه. ونواة الاختلاف بينهما انطوت على الطبيعة الدقيقة للأشكال أو المُثل وعلاقتها بالعالم التجريبي. فمزاج أرسطوطاليس الفكري درج على رؤية العالم التجريبي من منطلقاته الخاصة، بوصفه واقعاً مئة بالمئة. لم يستطع أن يسلم باستنتاج أفلاطون القائل: إن أساس الواقع موجود في ملكوت كيانات مثالية متعالٍ ولامادي كلياً. آمن أن الواقع الحقيقي هو عالم الأشياء الملموسة القابل للإدراك بالحواس، لا عالم أفكار سرمدية عصي على الإدراك. ونظرية الأفكار بدت، في نظره، غير قابلة للإثبات من ناحية، ومثقلة بحشد من الصعوبات المنطقية من ناحية ثانية.

تصدياً لتلك النظرية، بادر أرسطوطاليس إلى طرح عقيدته القائمة على المقولات. يمكن القول: إن الأشياء «موجودة» بصيغ وطرق كثيرة. فأي جواد أبيض شاهق هو «أبيض» بمعنى و«شاهق» بمعنى آخر، إضافةً إلى أنه «جواد» بمعنى ثالث. غير أن هذه الأنماط المختلفة من الوجود ليست متكافئة من حيث المكانة الوجودية (الأونطولوجية):

لأن بياض الجواد وعُلُوّه متوقفان في وجودهما، كلياً، على الواقع الأولي لوجود جواد معين. فالجواد جوهري في واقعه، إذًا، على نحوٍ مختلف عن الصفتين اللتين تصفانه. وللتمييز بين هذه الأنماط المختلفة من الوجود، قام أرسطوطاليس بابتكار فكرة المقولات: الجواد المعين جوهر يشكل مقولة؛ بياضه صفة تشكل مقولة أخرى مختلفة كلياً. يبقى الجوهر الواقع الأولي الذي تستند إليه الصفة في وجودها. وبين المقولات العشر التي أقرها أرسطوطاليس، فقط الجوهر («هذا الجواد») يدل على وجود ملموس مستقل، في حين أن المقولات الأخرى -النوعية («أبيض»)، الكمية («شاهق»)، العلاقة («أسرع»)، و ما إلى هنالك- أنماط مشتقة من الوجود، بمعنى أنها ليست موجودة إلا نسبة إلى جوهر منفرد أو فردي. فأي جوهر أولي وجودياً (أونطولوجياً)، في حين أن أنماط الوجود المختلفة الأخرى التي يمكن عطفها عليه تبقى مشتقة. إن الجواهر هي أسس وفواعل كل الأشياء الأخرى. ولولا وجود هذه الجواهر لما كان أي شيء موجوداً.

ليس عالم الواقع، في نظر أرسطوطاليس إلا عالم جواهر منفردة متمايزة ومنفصلة بعضها عن بعضها الآخر، وإن بقيت مع ذلك متميزة بصفات أو أنماط أخرى تمكّن من جعلها في خانة مشتركة مع جواهر أخرى. إلا أن هذا الاشتراك لا يشي، بأي حال، بوجود أي فكرة متعالية تُشتق منه الصفة المشتركة. فهذه الأخيرة عامة يستطيع العقل أن يتعرف عليها في الأشياء المحسوسة، ولكنها ليست كياناً ذاتي الوجود. صحيح أن العام يمكن تمييزه نظرياً عن الفردي الملموس، غير أنه مستقل وجودياً أونطولوجياً. ليس هو نفسه جوهراً. كان أفلاطون قد رأى أن أشياء مثل «البياض» و«العلو» متوافرة على وجود مستقل عن أي أشياء ملموسة يمكن أن تتجلى من خلالها، غير أن تلك العقيدة بدت لأرسطوطاليس متعذرة الدفاع عنها. وقد رأى الأخير أن الخطأ كامن في قيام أفلاطون بخلط المقولات، حيث تعامل مع هذه الصفة أو تلك، مثلاً، على أنها جوهر. ثمة أشياء كثيرة يمكنها أن تكون جميلة، إلا أن ذلك لا يعني وجود فكرة جمال متعالية. فالجمال لا يوجد إلا إذا كان جوهر ما في إحدى المحطات جميلاً. إن الإنسان الفرد سقراط أوّلي، في حين أن «إنسانيته» أو «جودته» ليست موجودة إلا بمدى توافرها في سقراط الخاص الملموس. وعلى النقيض من الواقع الأولي لأي

جوهــر، فــإن أي صفة ليست إلا تجريداً، وإن لم يكن مجرد تجريد ذهني؛ لأنه مستند إلى جانب واقعي من جوانب الجوهر الذي يكمن فيه.

عــبر إحلال العموميات، الصفات المشتركـة التي يستطيع العقل إدراكها في العالم التجريبي، ولكنها غير موجودة على نحوٍ مستقل في ذلك العالم، محل أفكار أفلاطون، قــام أرسطوطاليس بقلــب أونطولوجيا أفلاطون رأساً على عقب. في نظر الأخير، كان الخاص أقل واقعية، أحد مشتقات العام، أما في نظر أرسطوطاليس فإن العام بدا أقل واقعيــة، أحد مشتقات الخاص. صحيــح أن العموميات ضرورية للمعرفة، ولكنها غير موجــودة، بوصفها كيانات ذاتية الجوهر في أي ملكــوت متعالٍ. فأفكار أفلاطون بدت لأرسطوطاليس نسخة مثالية غير ضرورية عن العالم الواقعي للتجربة اليومية، ونوعاً من الخطأ المنطقي.

غــير أن مزيداً مــن التحليل للعــالم، ولا سيما للتغيير والحركة، مــا لبث أن أوحى لأرسطوطاليــس بضــرورة استحداث رواية أكثر تعقيداً وأغنــى تركيباً لقصة الأشياء - روايــة جعلت فلسفته، ويا للمفارقة! أقرب روحياً إلى فلسفة أفلاطون، مع بقائها في الوقت نفسه خاصة به على نحوٍ مميز. توصل أرسطوطاليس إلى استنتاج أن الجوهر ليس وحدة من وحدات المادة ببساطة، بل هو بنيان أو شكل (إيديوس) قابل للإدراك متجسد في المادة. وعلى الرغم من أن الشكل حلولي متأصل كلياً، ولا وجود له على نحوٍ مستقل عن تجسده المادي، فإن هذا الشكل هو الذي يضفي على الجوهر جوهره المميز. لــذا فــإن أي جوهر ليس فقط «هذا الإنســان» أو «هذا الجــواد» في تعارض بسيط مع مواصفاته ومقولاته الأخرى، لأن ما يجعل هذين الجوهرين ما هما، إن هو إلا تألفهما الخاص والمحدد من المادة والشــكل، أي حقيقة أن قواميهما المادي جرى بناؤهما من قبــل شكل إنسان أو شــكل جواد، إلا أن الشكل لم يكن، في رأي أرسطوطاليس، ساكناً، وهنــا بالذات نجــح الأخير في الحفاظ علــى عناصر معينة من فلسفــة أفلاطون من جهة، وأضاف إليها بعداً جديداً جذرياً من جهة ثانية.

ولأن الشكل، في رأي أرسطوطاليس يضفي على أي جوهر، لا بنيته الأساسية وحسب بــل وآليتــه التطورية أيضاً، فإن علــوم الحياة (البيولوجيا) العضويــة، لا الرياضيات

المجـردة، كانت علوم أرسطوطاليس المميزة، وبدلاً من واقع أفلاطون السكوني المثالي قـام أرسطوطاليس باستحداث اعتراف أكثر وضوحاً بعمليـات الطبيعة القائمة على النمـو والتطور، مـع سعي كل عضويـة إلى الانتقال من عدم الكمـال إلى الكمال: من حالـة الاحتمال إلى حالة الفعل، أو تحقيق شكلهـا. وفيما شدد أفلاطون على لا كمال جميـع الأشياء الطبيعية، مقارنة بالأشكال التي تقلدها، فإن أرسطوطاليس دأب على تعليمنـا أن أي عضويـة تنتقل مـن حالة غير كاملة أو غير ناضجـة، في عملية تطورية غائية، باتجـاه بلوغ نضج كامل يتحقق فيه شكلها المتأصل تحققاً فعلياً: البذرة تتحول إلى نبتة، والجنين إلى طفل، والطفل إلى راشد، وهكذا. يبقى الشكل مبدأ فعل متأصل كامن في العضوية منذ نشوئها، مثلما يكون شكل السنديانة مضمراً في البلوطة. يجري سحـب العضويـة قدماً من قبل الشكل مـن حالة الاحتمال إلى حالـة التحقق الفعلي. وبعد بلوغ هذا التحقق الفعلي، يباشر الاهتراء عمله مع شروع الشكل تدريجياً في «فقد سيطرتـه». إن الشكل الأرسطوطاليسي يضفـي غريزة داخلية عميقة على كل عضوية تتولى مهمة إدارة وتحريك وحفز تطور هذه العضوية.

ليسـ جوهر شيء ما إلا الشكل الذي آل إليه. وما طبيعة أي شيء إلا تحقيق شكله المتجـذر وترجمته إلى لغة الواقع. ومع ذلك، فـإن عبارتي «الشكل» و«المادة» عبارتان نسبيتـان؛ لأن من شأن تحقق أي شكل أن يقود، بدوره، إلى أن يكون المادة التي يمكن لشـكل أرقى أن يخرج مـن رحمها. وهكذا، فإن الراشد هـو الشكل الذي كان الطفل مادته، والجنين الشكل الذي كانت النطفة مادته. كل جوهر مؤلف مما يتغير (المادة) وممـا يؤول إليه التغيير (الشكل). وكلمة «مادة» هنا لا تعني أن أي جسم مادي يبقى على الـدوام في الحقيقة متوافراً على درجة معينة من درجات الشكل ببساطة. إنها، بالأحـرى، انفتاحية متوسطـة للأشياء على عملية تشكل بنيويـة وديناميكية. فالمادة هي القوام غـير الموصوف للوجود، إمكانية الشكل، التـي يقولبها الشكل، ويفرضها، وينقلها من الاحتمال إلى الواقع الفعلي. لا تتحقق المادة إلا بفعل تزاوجها مع الشكل. إن الشـكل هو واقع المادة الفعلي، الذي يشكله الهدف المكتمل. الطبيعة كلها في غمرة هذه العملية -وهي نفسها عملية- القائمة على اجتياح المادة وقهرها بالشكل.

ومـع أن أي شـكل ليس هو نفسـه جوهراً، كما في نظرة أفلاطـون، فإن لكل جوهر شكلاً، بنياناً قابلاً للإدراك، بنياناً يُلبس الجوهر ثوبه. يضاف إلى ذلك أن كل جوهر لا يكتفـي بامتـلاك شكل ما، يمكـن للمرء أن يقـول: إن الشكل يملكه أيضـاً؛ لأنه أي الجوهـر يسعى طبيعياً لتحقيـق شكله الأصلـي المتجذر. يسعـى إلى أن يصبح صنفاً كاملاً من نوعه. ما من جوهر إلا ويتطلع إلى تحقيق ما هو بالقوة أساساً.

يبقـى التمييز بين الوجود والصيرورة، الـذي كان أفلاطون قد استنبطه من زوايا الواقع المختلفة، منظوراً إليه من قبل بارمنيدس وهيراقليطوس، موضوعاً الآن، حسب تصـور أرسطوطاليس، في سياق العالم الطبيعي، حيث يُنظـر إليه على أنه واقع فعلي مـن جهة واحتمـال وارد من جهة ثانية. كان تمييز أفلاطـون، حيث «الوجود» موضوع المعرفـة الحقيقي و«الصيرورة» موضوع الرأي المدرك حسياً، قد عكس رفعه للأشكال الحقيقية إلى ما فوق خصوصيات ملموسة غير واقعية نسبياً. أما أرسطوطاليس فبقي علـى النقيض من ذلك، مصراً على إعادة الصـيرورة إلى واقعها الخاص، مؤكداً أن الشكل الحاكم نفسه لا يتحقق إلا في تلك العملية. فالتغير والحركة ليسا رمزي لا واقع شبحي، بل تعبيرين عن مسعى غائي متطلع إلى الإنجاز.

هـذا الفهم تم بلوغه عبر فكـرة «الاحتمال» الأرسطوطاليسيـة، فكرة ذات قابلية فريـدة لتوفير أساس نظـري لعنصري التغيير والاستمراريـة. لم يكن بارمنيدس قد أجـاز الإمكانية العقلانية للتغيـير؛ لأن الشيء الذي «هو» لا يمكنه أن ينقلب إلى شيء «ليسـ هو»، لأن ما «ليس هو» لا يمكنه أن يكـون موجوداً، تحديداً. وأفلاطون، متذكراً أيضـاً تعاليم هيراقليطوسـ القائلة: إن العالم الطبيعي في تدفـق دائم، كان قد وضع الواقـع في الأشكال الثابتة المتعاليـة على العالم التجريبي. غير أنه أشار أيضاً إلى نوع مـن التمييز اللفظـي الذي سلط الضوء على مشكلة بارمنيدس الذي لم يكن يميز بين المعنيـين المختلفين اختلافاً لافتاً لعبارة «هو» (is)؛ لأن المرء يستطيع أن يقول: إن شيئاً مـا «هـو» بمعنى أنـه موجود من ناحيـة، في حين يمكنـه أن يقول، مـن ناحية أخرى: «ليس هو» (is not) أو «هو إنسان» بمعنى أنه قابل للتكهن. بالاستناد إلى هذا التمييز، بـادر أرسطوطاليسـ إلى تأكيد أن شيئاً ما يمكن أن يتغـير ليصبح شيئاً آخر إذا كان

ثمــة جوهر مستمر متعرض للتغير من حالــة احتمال إلى حالة واقع فعلي يحدده شكل الجوهر المتأصل. وهكذا، فإن أرسطوطاليس خطا باتجاه تحقيق التوافق بين الأشكال الأفلاطونيــة من جهــة والوقائع التجريبية لعمليات طبيعيــة ديناميكية (ناشطة) من ناحيــة أخرى، وأكد، بقــدرٍ أكبر من العمق، قدرة العقل البشــري على الإمساك بهذه الأنماط الشكلية في العالم المحسوس.

وفي حــين أن أفلاطــون كان عديم الثقة بالمعارف المحصلة عــبر الإدراك الحسي، لم يــتردد أرسطوطاليــس في أخذ مثل هــذه المعلومات مأخذ الجد، زاعمــاً أن إدراك أشيــاء محــددة ملموسة يمكن التعرف مــن خلالها على أنماط منتظمــة، وصولاً إلى صياغة مبادئ عامة. سائر الأشياء الحية تتطلب قوى مغذية للبقاء والنمو (النباتات، الحيوانــات، البشــر)، في حــين أن أشياء معينة تتطلــب قوى حساسة؛ لتعــي الأشياء وتميــز بينها (الحيوانات، البشر). وفي حالة الإنسان المتمتع بموهبة العقل الإضافية، مــن شأن هذه القــوى أن تمكنه من تخزين خبراته، وعقد مقارنــات إيجابية وسلبية، وإجــراء حسابات وتأملات وصولاً إلى نتائج، بما يؤدي، لدى اجتماع كل هذه الأشياء، إلى جعــل معرفة العالم أمراً ممكناً. ففهم الإنسان للعالم يبدأ، إذًا، بحاسة الإدراك. قبل التجربة الحسية، يكون عقل الإنسان أشبه بلوح نظيف لم يُكتب عليه أي شيء. إنه في حالــة احتمال بالنسبة إلى الأشياء القابلة للفهم. ولا بد للإنسان من تجربة حسية لنقــل عقله، بمساعدة سلسلة مــن الصور الذهنية، من المعرفــة المحتملة إلى المعرفة الفعليــة. تبقى التجريبية، على كونها، ربما، أكثر تواضعاً من حدس أفلاطون المباشر بالأفكار المطلقة، ملموسة ملموسية جديرة بالتعويل.

ومــع ذلك، فــإن عقل الإنســان هو الــذي يتيح للتجربــة الحسية فرصــة أن يكون الأســاس المناســب للمعرفة المجديــة، وقــد كان أرسطوطاليس، قبــل كل شيء، ذلك الفيلســوف الــذي أنطق بنيــة الخطاب العقلاني بمــا يمكّن عقل الإنســان من إدراك العــالم بأعلى درجات الدقــة والفاعلية النظريتين. دائباً علــى ترسيخ قواعد منهجية لاستخــدام المنطق واللغة استخداماً سليماً، حرصــ أرسطوطاليس على الاستناد إلى مبــادئ مشغولة أساساً من قبل سقراط وأفلاطــون، غير أنه نجح أيضاً في جلب قدرٍ

جديد يخصه هو من الوضوح، والتجانس، والابتكار. فالاستقراء والاستنتاج، القياس، تحليل التعليل إلى أسباب مادية، كفأة، ونهائية، التمييزات الأساسية مثل التمييز بين الحامل والمحمول، المبتدأ والخبر، الجوهري والعرضي، المادة والشكل، الاحتمال والواقع، العام والخاص، الجنس -النوع- الفرد، مقولات الجوهر العشر: الكمية، والكيفية، والعلاقة، والمكان، والزمان، والموقع، والحالة، والفعل، والعاطفة: جميعاً حددها أرسطوطاليس ورسّخها لاحقاً بوصفها أدوات تحليل يتعذر الاستغناء عنها بالنسبة إلى العقل الغربي. وحيثما كان أفلاطون قد اعتمد الحدس المباشر بالأفكار المتعالية أساساً للمعرفة جاء أرسطوطاليس؛ ليتبنى التجريبية والمنطق.

بقي أرسطوطاليس، مع ذلك، مؤمناً بأن أعظم قوى العقل على صعيد المعرفة، مستمدة من شيء يقع خلف التجريبية والاستيعاب العقلاني للتجربة الحسية. ومع أن الإحاطة بالمعنى الدقيق الذي أضفاه على التصريحات الوجيزة والغامضة بعض الشيء التي أطلقها حول الموضوع أمر بالغ الصعوبة، فإن ما يبدو هو أن أرسطوطاليس كان يعد العقل، لا ذلك الشيء الذي تفعّله التجربة الحسية وحسب، بل وشيئاً فاعلاً أبدياً، سماوياً وخالداً في الحقيقة. هذا الوجه من وجوه العقل، الذكاء الفاعل (النوس)، وحده، دون سواه، يمنح الإنسان القدرة الحدسية لالتقاط جملة الحقائق النهائية والكونية. تتولى التجريبية مهمة استخلاص البيانات الخاصة التي يمكن اشتقاق التعميمات والنظريات منها، غير أن هذه عرضة للخطأ. فالإنسان لا يستطيع تحصيل المعرفة الضرورية والعامة إلا من خلال توافر موهبة عرفان أخرى، موهبة الذكاء الفاعل. تماماً كما يقوم الضوء بتحويل الألوان المحتملة إلى ألوان فعلية، يقوم الذكاء الفاعل بإضفاء الصفة الواقعية على معرفة العقل المحتملة بالأشكال، ويسلح الإنسان بجملة المبادئ الأساسية التي تجعل المعرفة العقلانية المحددة ممكنة. إنه يضيء عمليات المعرفة الإنسانية برغم بقائه خلفها، سرمدياً وكاملاً. فقط لأن الإنسان شريك في النوس (العقل)، يستطيع أن يدرك الحقيقة المعصومة، وهذا النوس (العقل - الذكاء) يشكل الجزء الوحيد في الإنسان الذي «يأتي من الخارج». في رأي أرسطوطاليس، قد تكف روح الإنسان الفرد عن الوجود بالموت؛ لأن الروح معطوفة حيوياً على الجسد المادي الذي تحركه. فالروح هي شكل الجسد مثلما الأخير هو مادة

الــروح. أما الذكاء، الذي يملك كل إنسان منه حصة محتملة والذي يميز الإنسان عن الحيوانــات الأخرى. وبالفعل فإن سعادة الإنســان القصوى كامنة في التأمل الفلسفي للحقيقة الأبدية.

مثلمــا اتفق أرسطوطاليس أخيراً مع تقويم أفلاطـون لذكاء الإنسان برغم اعتباره الجديـد للإدراك الحســي، بقي أرسطوطاليــس، برغم استخفافـه بالمكانة الوجودية (الأونطولوجيــة) للأشكال، حريصاً على صيانة وجودهــا الموضوعي ودورها الحاسم في اقتصــاد الطبيعة وفي عمليات المعرفــة الإنسانية، ومثل أفلاطـون، آمن بأن فلسفة مثل ذرية ديموقريطوس، قائمة فقط على الجزئيات المادية ومفتقرة إلى مفهوم حاسم للشــكل، لم تكن قادرة على تفســير حقيقة أن الطبيعة، برغم التغــير الدائم، منطوية على نظام مرئي ذي مواصفات شكلية مميزة ودائمة، ومثل أفلاطون مرة أخرى، آمن أرسطوطاليس بأن على أعمق أسباب الأشياء يجب البحث عنه، لا في بداية هذه الأشياء بـل في نهايتهــا - في غايتها في التيلوســ telos، وهدفها وواقعها الفعلــي النهائي الذي تتطلع إليه. ومع أن الأشكال الأرسطوطاليسية (باستثناء واحد) كامنة كلياً في الطبيعة وليست متعالية، فإنها ثابتة دون تغيير أساساً ويمكن التعرف عليها، إذًا، من قبل ذكاء الإنسان في زحمة تدفق التطور والاضمحلال العضويين. فالمعرفة تحصل عندما يتلقى العقــل شكل هذا الجوهر أو ذاك ويستوعبه، وإن لم يكن ذلك الشكل موجوداً في العالم بالمطلق بعيداً عن تجسيده المادي الخاص. على المستوى النظري المفهومي، يقوم العقل بفصل، أو تجريد، ما يتعذر فصله في الواقع. ومع ذلك، فإن المعرفة تبقى ممكنة؛ لأن الواقع متوافر على بنية متجذرة. وأي مقاربة تجريبية للطبيعة منطوية على معنى؛ لأن انفتاح الطبيعة المتأصــل على الوصف العقلاني، الذي يمكن من تنظيمها معرفياً وفقاً لسلسلة من الأشكال، والمقولات، والأسباب، والأجناس، والأنواع، وما إليها. وهكذا فإن أرسطوطاليســ استأنف التصور الأفلاطوني لكون (كوزموس) منظم وقابل لأن يعرف إنسانياً وأضفى عليه تعريفاً جديداً (ألبسه ثوباً جديداً).

مــن حيث الجوهــر، قــام أرسطوطاليس باستعــادة منظور أفلاطـون الأنموذجي الأصلــي من تركيز متعالٍ إلى تركيز كامن أو حلولي، بما وجهه كلياً نحو العالم المادي

بجملــة أنماطــه وعملياتــه القابلة للرصــد تجريبيــاً. كان أفلاطون، عــبر تأكيد تعالي الأشــكال، قد وجد صعوبة في تفســير كيفية انخراط الخصوصيــات في الأشكال، وهي صعوبــة متجذرة في ثنائيته الوجوديــة (الأونطولوجية)، المنطويــة في صياغاتها الأكثر تطرفــاً على نوع مــن الفصل الافتراضي للأشــكال عن المادة. أمــا أرسطوطاليس فقد بادر، على النقيض من ذلك، إلى تسليط الضوء على كيان حيوي مركب ناتج عن تزاوج الشــكل مــع المادة في جوهر معين. فمــا لم يكن أي شكل مستوعبــاً في جوهر معين -كما يكــون شكل الإنسان موجــوداً في شخص سقراط الفردي- يتعذر قــول: إن ذلك الشكل موجــود. فالأشكال ليســت كينونات؛ لعدم امتلاكها أي وجــود مستقل. الصحيح هو أن الكينونات موجودة من خلال الأشكال. ومن هنا، فإن شكل أرسطوطاليس اضطلع بعدد غير قليل من الأدوار، نمطاً أصلياً، وبنية قابلة للفهم، وآلية حاكمة، وهدفاً أو غاية. قام أرسطوطاليس بتجريد أشكال أفلاطون من القداسة والاستقلال، ولكنه حمّلها وظائف جديدة لجعل اعتماد تحليل عقلاني للعالم ممكناً ولتعزيز قوة التفسير العلمي.

كانــت الأسس المبكرة للعلم قــد رُسخت بفضل الفلسفات الأيونيــة والذرية المادية من جهة، كما تحت تأثير الفلسفات الفيثاغورسية والأفلاطونية الشكلية والرياضيات من جهــة ثانية. ولكن أرسطوطاليس بادر، إذ وجه اهتمامــه المثقف ثقافة أفلاطونية إلى العالم التجريبي، إلى إيلاء أهمية جديدة ومثمرة لقيمة الرصد والتصنيف داخل الإطــار الأفلاطوني للشكل والهدف. وبقدرٍ يفوق أفلاطون تأكيداً، رأى أرسطوطاليس كلاً مــن تركيز الأيونيين على الأسبــاب المادية وتركيــز الفيثاغورسيين على الأسباب الشكلية ضروريين لفهــم الطبيعة فهماً كاملاً. هذه الشمولية الفريدة هي التي ميزت جــزءاً كبيراً من إنجــاز أرسطوطاليس. إن الإحساس الإغريقــي بالثقة في قدرة فكر الإنســان على فهم العالم وإدراكه عقلانياً، وهي ثقة بدأت مع طاليس، اهتدى الآن في أرسطوطاليس إلى ذروته وأشمل تعبيراته.

كان كــون أرسطوطاليس متمتعاً بقدرٍ لافت من الاطراد المنطقي عبر بنيته المعقدة ذات الأوجــه المتعددة. الحركة والمسيرة كلها في العالم بــدت قابلة للتفسير من خلال

غائيتــه الشكلية: مــا من كائن إلا وينتقل من حالة الاحتمال إلى حالة الواقع تبعاً لآلية داخلية يمليها شكل محدد. ما من احتمال يتم إيصاله إلى واقع ما لم يوجد كيان فعلي، كيان سبق له أن حقق شكله: كان لا بد لنبتةٍ ناضجة من أن تكون قد أنتجت بذرة، كما لا بــد لأي طفل من أبويــن. ومن هنا فإن ديناميكية أي كيــان وتطوره المركب يتطلبان سببــاً خارجيــاً، كائناً يضطلع بــدور السبب الكفء (الذي يطلــق الحركة) من جهة، والسبــب الشكلي (الذي يلبســ الكيان ثوب الشكل) من جهة ثانيــة، والسبب النهائي (الذي يشكل هدف تطور الكيان) من جهة ثالثة في الوقت نفسه. ولتفسير مجمل نظام الكون وحركته كلها، ولا سيما حركة السماوات الكبرى (حيث رأى كلاً من ديمقريطوس والذريين، الذي أخفقوا في تناول السبب الأول للحركة تناولاً صحيحاً، على خطأ)، قام أرسطوطاليســ بطرح شكل أسمى أو أعلى واقع موجــود سلفاً، الشكل الوحيد الموجود بعيداً عن المادة. وبما أن الحركة الكونية الأعظم هي حركة السماوات، ونظراً لأن تلك الحركة الدورانية أبدية، فإن على هذا المحرك الأول أن يكون سرمدياً.

من الممكن تقــديم منطق أرسطوطاليس على النحو الآتــي: (أ) الحركة كلها نتاج الحركيــة التي تلزم الاحتمــال بالتحقق الشكلي. (ب) بمــا أن الكون ككل منخرط في الحركة، ولأن أي شيء لا يتحرك دونما حافز باتجاه شكل ما، فإن شكلاً كونياً أعلى لا بــد له من أن يحرك الكون. (ج) بما أن على أسمى الأشكال وأرقاها أن يكون متحققًا سلفاً – أي ألا يكون في حالة احتمال – وبما أن المادة هي حالة الاحتمال بالتحديد، فإن الشــكل الأرقــى أو الأسمى هو شكل لا مادي كلياً من جهــة ودون حركة من جهة ثانية: ومــن هنا، فإن المحرِّك غــير المحرَّك (بكسر الراء وفتحهــا)، الكائن الكامل الأسمى الذي هو شكل نقي، هو الإله أو الرب.

هذا الكائن المطلق، المطروح هنا بفعل عامل الضرورة المنطقية لا القناعة الدينية، هــو السبب الأول للكــون. وبوصفه واقعاً كامــلاً، يتميز المحرِّك غــير المحرَّك بنشاط أبدي لا يعيقه شيء، لا عملية الانتقال الجهادية (عملية الكينسيس) من الاحتمال إلى الواقــع، بــل الفاعلية الممتعة أبدياً (الأينرغيا) التــي لا تتحقق إلا في حالة من التحقق الشكلــي الناجز. وما تلك الفاعلية، بالنسبة إلى الشــكل الأسمى إلا الفكر: إلا التأمل

الأبدي بوجوده الخاص، غير الموصوف بالتغير واللاكمال اللذين يميزان العالم المادي الـذي يحركه آخر المطاف. ليس إلـه أرسطوطاليس، إذًا، إلا عقـلاً خالصاً، دون أي مكون مادي. وما فاعليته ومتعته إلا فاعلية ومتعة وعيه الأزلي لذاته.

يبقـى الشـكل الأولي في كماله المطلق عاكفاً علـى تحريك الكون المادي عبر جذب الطبيعـة إليه. الإلـه هو هدف تطلعات الكون وحركته، هـدف أوعى للإنسان، حركية غريزيـة أقل وعياً لأشكال الطبيعة الأخرى. ما من كائن فرد في الكون إلا ويسعى، كل بطريقته الخاصة المحدودة، لتقليد كمال الكائن الأعلى أو الأسمى. كلٌّ يحاول أن يبلغ هدفه، وأن ينمو وينضج، وأن يصل إلى شكله المتحقق و«يتحرك بوصفه هدفاً للرغبة» ولكـن الإنسان فقط بين جميـع الأشياء المتمتعة بالحياة، يشـارك بحصة في طبيعته، بفضـل امتلاكه لنعمة الذكاء (النوس) ولأن الشكل الأسمى أو الأعلى بعيد هذا البعد كلـه عـن العالم، ثمـة مسافة ذات شأن بـين الإنسان والإلـه. ومع ذلك فـإن الإنسان يستطيـع؛ لأن ملكته العليا (فطنته) سماوية أو إلهية، عبر الاعتناء بتلك الفطنة -أي من خلال تقليد الشكل الأعلى بأكثر الطرق تناسباً مع الإنسان- أن يحقق لنفسه نوعاً مـن التواصل مع الإله. ليـس المحرِّك الأول خالق العالم. لعلـه الطبيعة المنخرطة، في حركتها باتجاه تقليد هذا الشكل اللامادي الأعلى، في عملية سرمدية قائمة على خلق ذاتها. وعلى الرغم من عدم وجود أي بداية أو نهاية لهذا المسعى، فإن أرسطوطاليس اقـترح وجود دورات منتظمة، معتمدة على حركات السماوات التي عدها، حاذياً حذو أفلاطون، حركات مقدسة.

مع أرسطوطاليس بلغت كونيات (كوزمولوجيا) اليونان أكثر مراحل تطورها شمولاً ومنهجية. ونظرته إلى الكـون (الكوزموس) كانت مزاوجة بين رؤى أسلافه الكثيرين مـن أفكار الأيونيـين وإيمبدوقليس عن عناصـر الطبيعة إلى فلـك أفلاطون ومشكلة الكواكـب. كانت الأرض هـي المركز الثابت للكـون، المركز الذي تـدور حوله الأجرام السماوية. والكون كله بدا نهائياً ومحصوراً بكرة كاملة، كرة مرصعة بالنجوم الثابتة. درج أرسطوطاليس على إسناد تفرد الأرض، ومركزيتها، ولا حركيتها، لا إلى البداهة والفطنـة فقط، بل وإلى نظرية العناصر لديه. فالعناصـر الأثقل، مثل التراب والماء،

متحركـة وفقـاً لطبيعتها المتأصلـة باتجاه مركز الكـون (كوكب الأرضـ) في حين أن العناصـر الأخف، مثل الهـواء والنـار، متحركة في الأصل صعوداً بعيداً عن المركز. أما العنصر الأخف، من هذه وتلك فتمثلت في الأثير - الشفاف، الأنقى من النـار، -المادة المؤلفـة للسماوات التي ظلـت حركتها الطبيعية، خلافاً لحركـة العناصر الأرضية في الطبيعة، حركة دائرية.

كان إيودوكسوس، وهو أحـد تلامذة أفلاطون ومعاصـر لأرسطوطاليس، قد تولى دراسـة مشكلة حركة الكواكب وقـدم أول حلولها. حفاظاً على الدائرية المثالية الكاملة مع الإبقاء في الوقت نفسه على مظاهر الحركات الخاطئة، قام إيودوكسوس باكتشاف معادلة هندسية معقدة، حيث جرى وضع كل كوكب في الكرة الداخلية لمجموعة الكرات السيـارة المترابطـة، مع بقاء النجـوم الثابتة عند تخوم الكون مؤلِّفـة الكرة الخارجية القصـوى. وعلى الرغـم من أن كل كرة كانت متمركزة على الأرض، فإن كلاً منها كان ذا وتيرة ومحور دوران مختلفين، بما مكّن إيودوكسوس من بناء -مستخدماً ثلاث كرات لـكل من الشمس والقمر، وأربع لكل من الحركات الأكثر تعقيداً للكواكب الأخرى- حل رياضـي أصيل يفسر جملة الحـركات الكوكبية، بما فيها فتراتها التقهقرية المتراجعة. وهكذا فإن إيودوكسوس نجح في إنجاز التفسير الأول لحركات الكواكب غير المنتظمة، موفراً أنموذجاً أولياً ذا شأن بالنسبة إلى التاريخ اللاحق لعلم الفلك.

وهـذا الحل - مطوَّراً بعض الشيء علـى يد كاليبوس، بعد أيودوكسوس - هو الذي أدخلـه أرسطوطاليسـ في كونياتـه (كوزمولوجيتـه). كل من الكـرات الأثيرية، بدءاً بالخارجيـة القصـوى، دأبـت على نقـل حركتهـا إلى التي تعقبها عـن طريق محرك احتكاكي، بما جعل حركات الدوائـر الداخلية النتاج المركب والمختلط للكرة المتطرفة جنباً إلى جنب مع الكرات المتصلة ذات العلاقة. (كذلك أضاف أرسطوطاليس كرات متوسطة معاكسة لإيجـاد الفواصل المناسبة بين الحركات الكوكبية، مع الحفاظ على حركـة السماوات الإجماليـة). بدورها، ظلت الكـرات السماوية مؤثِّـرة في العناصر الأخـرى فيما دون القمر -النـار، والهواء، والماء، والتراب- التـي لم تبقَ، بسبب تلك الحـركات، منفصلـة تماماً فيما يمكـن أن تشكل حالتها الطبيعيـة في كرات متعاقبة

حـول الأرض، بل جرى إقحامها، بدلاً من ذلك، في خلائط مختلفة، وصولاً إلى إيجاد التعددية الهائلة لجواهر الأرض الطبيعية. كانت الحركة المنتظمة للسماوات من صنع المحـرِّك الأول غـير المحرَّك (بكسر الراء وفتحها) في النهايـة. كانت جميع العمليات والتغيـيرات الأرضية، إذًا، من صنع الحركات السماوية التي كانت، آخر المطاف، من صنع الرب، السبب الشكلي والنهائي الأسمى.

تحديـداً فيمـا يخص نظرياتـه ذات العلاقة بالفلـك والشكل الأعلـى أو الأسمى، تبنـى أرسطوطاليس صيغة من صيغ النزعـة المثالية الأفلاطونية، بل تجاوز أفلاطون فيهـا في جوانـب معينة. فمن خـلال تأكيـده القوي جداً لصفـة الأشـكال الرياضية المتعاليـة، كان أفلاطـون قـد عمد، أحيانـاً، إلى تصويـر، حتى السمـاوات على أنها مجرد انعكاس تقريبـي لهندسة الرب الكاملة، وهو حكم يعكس أيضاً مفهوم الأنانكه (ananké)، اللاعقلانية الناقصة المظلِّلة للخلق المادي عند أفلاطون. أما بالنسبة إلى أرسطوطاليس، فإن العقل كان، بمعنى من المعاني، أكثر كمالاً على صعيدي الجبروت والحلول في الطبيعة.

ومن هنـا، فإنه قام على نحوٍ أكثر صراحة بربط التركيز الأفلاطوني على الأبدي والرياضي بالعالم الملموس للواقع المادي الذي وجد الإنسان نفسه فيه. لقد رأى العالم الطبيعـي تعبيراً ذا شأن عـن السماء، لا بوصفه شيئاً لمجـرد الاستعراض أو الإهمال الكلـي، بوصفه عبئاً ثقيـلاً على المعرفة المطلقة، كما دأب أفلاطون على التلميح بقوة. وعلـى الرغم من القالب العلماني عموماً لفكره، بـادر أرسطوطاليس إلى تحديد دور فلسفتـه في مؤلَّفـه المؤثر الفلسفة (ولم يبقَ منه إلا نتـف) الذي كان سيقولب التصور القـديم لوظيفـة الفيلسوف ومهنتـه: الانتقال مـن الأسباب الماديـة للأشياء، كما في الفلسفـة الطبيعية، إلى الأسباب الشكلية والنهائية، كما في الفلسفة الإلهية المقدسة، وصولاً إلى اكتشاف الجوهر القابل للفهم للكون، والسبب الكامن وراء كل التغييرات.

ومع ذلك، فإن الاندفاع الإجمالي لفلسفة أرسطوطاليس كان طبيعياً وتجريبياً على نحوٍ حاسم، خلافاً لمثالية أفلاطون وتأكيده للحاجة إلى أنماط مباشرة من الحدس بالواقع الروحي. فعالم الطبيعة بقي موضوع الاهتمام الأول لأرسطوطاليس الذي كان ابن طبيب ومبكر الاطلاع على علم البيولوجيا وممارسة الطب. بهذا المعنى يمكن القول: إن فكره عاكس لمعنى الحياة الهوميري والأيوني المميز للعصر البطولي، حيث كانت الحياة الحاضرة هي مملكة الوجود المفضلة، الأكثر واقعية [في تناقض مع هاديس (العالم السفلي) (عالم الأموات) الشبحي، حيث كانت الروح المجردة من الجسد مفتقرة افتراضياً إلى أي حيوية]، واستغراق الجسد المادي الفاعل في بحار الحب، والحرب، والولائم، تعد جوهر الحياة الصالحة والسعيدة. وفيما يخص قضايا مثل قيمة الجسد، وخلود الروح، وعلاقة الإنسان بالخالق، فإن حساسية أفلاطون كانت أقل هوميرية وأيونية وأكثر تأملية إزاء أديان الألغاز السرية ورؤى الفيثاغورسيين. إن اهتمام أرسطوطاليس بالجسد وتثمينه العالي له كانا أكثر مباشرة في عكس التقويم الإغريقي الكلاسيكي واسع الانتشار للجسد الإنساني كما عُبِّر عنه في قوة الرياضة البدنية، أو الجمال الشخصي، أو الإبداع الفني. أما موقف أفلاطون على هذا الصعيد فواضح الازدواجية والتناقض، وإن بقي قائماً في الغالب على قدر من الإعجاب الصادق. لقد ظل ولاء أفلاطون مكرساً، آخر المطاف، للأنموذج الأصلي المتعالي.

كذلك كانت لإنكار أرسطوطاليس للأفكار ذاتية الوجود أيضاً مضاعفات رئيسة بالنسبة إلى نظريته الأخلاقية. ففي رأي أفلاطون، لم يكن أي شخص قادراً على توجيه أفعاله توجيهاً سليماً، إلا إذا كان واقفاً على الأساس المتعالي لأي فضيلة، ووحده الفيلسوف الحاصل على معرفة ذلك الواقع المطلق كان قادراً على الحكم على مدى فضل أي فعل وصلاحه. وفي غياب الخير المطلق، من شأن الأخلاق أن تظل بلا أساس راسخ، مما أبقى هذه الأخلاق، في نظر أفلاطون، مشتقة من الميتافيزيقا (مما وراء الطبيعة). أما بالنسبة إلى أرسطوطاليس، فإن الميدانين - ميدان الأخلاق وميدان ما وراء الطبيعة - فكانا مختلفي الطابع جذرياً. ما كان موجوداً بالفعل لم يتمثل في

فكرة خير ذات علاقة بسائر الأحوال، بل بأشخاص خيرين وأفعال خيرة في عدد كبير من السياقات المختلفة. لا يستطيع المرء تحصيل المعرفة المطلقة بالقضايا الأخلاقية مثلما يفعل في الفلسفة العلمية. فالأخلاق واقع في ملكوت ما هو عرضي، طارئ، أو محتمل. ومن شأن أفضل ما يستطيع المرء أن يفعله أن يكون متمثلاً في العمل تجريبياً على استخلاص قواعد سلوك أخلاقية منطوية على قيمة محتملة في التجاوب مع تعقيدات الحياة الإنسانية.

لم يكن الهدف المناسب في الأخلاق تحديد طبيعة الفضيلة المطلقة، بل كون الإنسان شخصاً فاضلاً. وتلك المهمة معقدة وغامضة بالضرورة، تراوغ التحديد النهائي، وتتطلب حلولاً عملية لمشكلات محددة، بدلاً من مبادئ مطلقة صحيحة كونياً. وبالنسبة إلى أرسطوطاليس، لم تكن غاية حياة الإنسان سوى السعادة النابعة من الفضيلة التي هي شرطها المسبق. غير أن الفضيلة نفسها لا بد من تعريفها وتحديدها من منطلق الاختيار العقلاني في موقف ملموس، حيث تقع الفضيلة في موقع وسط بين حدين متطرفين. ليس الخير على الدوام سوى نوع من التوازن بين شرين متناقضين، متعاكسين، المحطة المتوسطة بين الغلو والنقص، بين الإسراف والتقتير: الاعتدال محطة متوسطة بين التقشف والتبذير، والشجاعة بين الجبن والطيش، والكبرياء بين الغطرسة والخنوع، وما إلى ذلك. ومثل هذه المحطة المتوسطة لا يمكن الاهتداء إليها إلا في الممارسة، إلا في الحالات الفردية، نسبة إلى أوضاعها الخاصة.

في كل من مفاهيم أرسطوطاليس، على النقيض من مفاهيم أفلاطون - برغم بقائها في الإطار الأفلاطوني القائم على الشكل والهدف- كان ثمة تأكيد جديد لهذا العالم وهذه الحياة، لما هو مرئي، ولما هو ملموس، ولما هو خاص. ومع أن كلاً من أخلاق أرسطوطاليس وسياسته كانتا مستندتين إلى الأهداف، فإنهما بقيتا مرتبطتين بما هو تجريبي، بما هو طارئ وفردي. وبرغم أنه كان غائياً بعيداً عن أن يكون ميكانيكياً بعشوائية، فإن غائيته كانت عموماً غائية طبيعية لا واعية، قائمة على الإدراك التجريبي لحقيقة أن الطبيعة تشد كل شيء منفرد قدماً في اتجاه تحققه الشكلي، (إذ هي لا تفعل شيئاً عبثاً). بقي الشكل المبدأ المحدِّد في كون أرسطوطاليس،

غـير أنه مبدأ طبيعي في المقام الأول. وإلـه أرسطوطاليس لم يكن، بالمثل، إلا النتيجة المنطقية لكونياته (لكوزموليجيته) من حيث الجوهر، وإلا وجوداً ضرورياً على أساس مادي، لا فكرة الخير الأفلاطونية السامية المستلهمة صوفياً. سلّم أرسطوطاليس بقوة العقـل التي صاغها سقراط وأفلاطون بصعوبـة، وطبقها منهجياً على أنواع الظواهر الكثـيرة الموجـودة في العـالم، إلا أنه استخـدم العقل لاكتشاف نظـام كامن في صلب العـالم التجريبـي نفسه، في حين بقي أفلاطون عاكفاً علـى توظيف العقل للتغلب على العالم التجريبي، وصولاً إلى اكتشاف نظام متعالٍ.

لم يكـن التراث الأرسطوطاليسي في المقام الأول، إذًا، إلا تراثاً قائماً على المنطق، والتجريبية، والعلـوم الطبيعية. والليسيوم، المدرسة التي أسسها أرسطوطاليس وأدار فيها مناقشاته، عكست هذا التراث، إذ كانت مركزاً للبحوث العلمية وتجميع البيانات أكثر منها مدرسة فلسفية شبه دينية، مثل أكاديمية أفلاطون. ومع أن الأخير كان يُعد عمومـاً في العصـور القديمة المعلم الأكـبر، فإن ذلك الحكـم كان سيتعرض لاختلال درامي مثـير في أوج العصور الوسطى، ومزاج أرسطوطاليسـ الفلسفي هو الذي كان سيحـدد التوجه السائد للعقل الغربي. فنظامه الموسوعـي في الفكر كان بالغ الأهمية إلى درجة أن جل النشاط العلمي في الغرب، حتى القرن السابع عشر قد تمَّ على أساس كتاباتـه العائـدة إلى القرن الرابـع قبل الميلاد، بل وقد كان من شـأن العلم الحديث، حتـى حـين راح يتجاوزه، أن يواصل توجهه ويستخدم أدواتـه النظرية. ومع ذلك كله، فـإن أرسطوطاليس لم يعلن قدرة الذكاء الإنساني المتطور على الإحاطة بنظام العالم وفهمـه، إلا بالانطلاق من روح أستاذه أفلاطون، في التحليل الأخير، وإن بتوجه جديد على نحوٍ حاسم.

في كل مـن أرسطوطاليس وأفلاطون معـاً، ثمة، إذًا، قدر معين من التوازن والتوتر الرشيقين بين التحليل التجريبي والحدس الروحي، وهي آلية أجاد رفائيل في تصويرها تصويـراً جميلاً في مأثرته النهضوية التي تحمل عنـوان: مدرسة أثينا. هناك، وسط حشـد من الفلاسفـة والعلماء اليونانيـين المستغرقين في نقاش مفعـم بالحياة، يقف أفلاطـون الشيـخ وأرسطوطاليـس الأكثر شباباً، مـع إشـارة الأول إلى الأعلى باتجاه

السماوات، نحو غير المرئي والمتعالي، في حين يمد الثاني يده إلى الخارج ونحو الأسفل إلى الأرض، إلى المرئي والجوهر الكامن.

الميراث الثنائي

كان هذا، إذًا، إنجاز الفكر اليوناني الكلاسيكي: عاكساً الوعي الأسطوري العتيق الذي خرج من رحمه، مغتنياً بالمآثر الفنية العظيمة التي سبقته وصاحبته، متأثراً بالديانات السرية الملغزة التي عاصرها، مقولباً عبر آلية جدلية (ديالكتيكية) قائمة على نزعات الشك، والطبيعة، والإنسانية العلمانية، وفي التزامه بالعقل، بالنزعة التجريبية، وبالرياضيات المفضية مجتمعة إلى تطور العلوم في القرون اللاحقة، وقد كان فكر فلاسفة اليونان العظماء تتويجاً فكرياً لجميع التعبيرات الثقافية الرئيسة عن الحقبة الهلينية وكان منظوراً ماورائياً (ميتافيزيقياً) كوكبياً، عازماً على الإحاطة بالواقع كله من ناحية، وبالجوانب المتعددة لحساسية الإنسان ووعيه من ناحية ثانية.

كان ذلك، قبل كل شيء، سعياً إلى المعرفة. ربما كان الإغريقيون أوائل من رأوا العالم سؤالاً يبحث عن إجابة. كانوا مسكونين بقدرٍ استثنائي من الحماسة للفهم، لاختراق التدفق المضطرب والمربك للظواهر والإمساك بحقيقة أعمق. وقد رسخوا تقليداً ديناميكياً لفكر نقدي مؤهل لمتابعة ذلك البحث. ومع ولادة التقليد والبحث جاء ميلاد العقل الغربي.

ولنحاول الآن تمييز بعض العناصر الرئيسة في التصور اليوناني الكلاسيكي للواقع، وخصوصاً لأن هذه مارست تأثيرها في الفكر الغربي من العصر القديم إلى عصر النهضة والثورة العلمية. لأغراضنا الحالية يمكننا وصف طائفتين عامتين جداً من الفرضيات، أو المبادئ التي ورثها الغرب عن الإغريقيين. الطائفة الأولى من المبادئ الواردة أدناه تمثل تلك المزاوجة الفريدة بين العقلانية الإغريقية والدين الإغريقي التي اضطلعت بدور بالغ الأهمية في الفكر الهليني من فيثاغورس إلى أرسطوطاليس، والتي تجسدت بأكثر الصيغ كمالاً في فكر أفلاطون.

1- العالم كون (كوزموس) منظم، نظامه قريب من نظام موجود داخل عقل الإنسان. إن تحليلاً عقلانياً للعالم التجريبي ممكن إذًا.

2- الكون (الكوزموس) ككل معبر عن ذكاء طاغٍ يضفي على الطبيعة الغرض والخطة، وهذا الذكاء يمكن بلوغه مباشرة من جانب وعي الإنسان إذا كان الأخير متطوراً ومركزاً إلى درجة عالية.

3- يستطيع التحليل الفكري في حالات اختراقه القصوى نظاماً سرمدياً يتعالى على تجليه الزماني الملموس. والعالم المرئي يشتمل في داخله على مغزى أعمق، مغزى عقلاني وأسطوري من حيث الطابع بمعنى من المعاني، مغزى ينعكس على النظام التجريبي، ولكنه يفيض عن بعد أبدي هو مبدأ ومنتهى للوجود كله.

4- تفضي معرفة البنية والمعنى الكامنين للعالم إلى ممارسة نوع من التعددية في ملكات المعرفة الإنسانية – العقلانية، والتجريبية، والحدسية، والجمالية، والخيالية، والذاكرية، والأخلاقية.

5- يقوم الإدراك المباشر لواقع العالم الأعمق بإشباع ليس العقل وحسب، بل والروح: إنه، من حيث الجوهر، نوع من الرؤية الخلاصية، من البصيرة الراسخة النافذة إلى الطبيعة الحقيقية للأشياء، بصيرة حاسمة فكرياً من ناحية ومحررة روحياً من ناحية ثانية.

من شبه المتعذر أن نبالغ في مدى التأثير الهائل في التطور اللاحق للفكر الغربي الذي مارسته هذه القناعات اللافتة، المثالية والعقلانية، من حيث الطابع، في الوقت نفسه. غير أن التراث الهليني كان ثنائياً؛ لأن العقل الإغريقي أنجب أيضاً طائفة مختلفة ومؤثرة بالمثل من الفرضيات والنزعات الفكرية المتداخلة بعض الشيء من الطائفة الأولى، ولكنها فاعلة في تناقض معها إلى مدى حاسم. يمكن تلخيص طائفة المبادئ الثانية تقريباً على النحو الآتي:

1- لا يمكن امتلاك المعرفة الإنسانية الحقيقية إلا عبر الاستخدام الفاعل لعقل الإنسان والملاحظة التجريبية.

2- ينبغـي التماسـ الحقيقـة الأساس في تجربة هذا العـالم الإنسانية، لا في واقع عالم آخـر متعذر الاستعراضـ والكشف. فالحقيقة الوحيـدة المتاحة والمفيدة للإنسان كامنة وحلولية لا متعالية.

3- أسبـاب الظواهر الطبيعيـة لاشخصية ومادية ويجـب التماسها داخل ملكوت الطبيعة القابلة للرصد والملاحظة. أما سائر العناصر الأسطورية والمنتمية إلى ما وراء الطبيعة فيجب استبعادها من التفسيرات السببية، بوصفها إسقاطات شبه إنسانية.

4- أي ادعـاءات للفهم النظري الشامل يجب أن يتـم قياسها بالنسبة إلى الواقع التجريبي للخصوصيات الملموسة في كل تنوعها، وتحولها، وفرديتها.

5- مـا من منظومـة فكرية تكـون نهائية، والبحث عـن الحقيقة ينبغـي أن يكون نقديـاً من ناحية وقائماً علـى النقد الذاتي من ناحية ثانية. فالمعرفة الإنسانية نسبيـة وقابلـة للخطأ ولا بد مـن مراجعتها المطردة في ضـوء المزيد من الأدلة والتحليل.

بتعبيرٍ عام جداً، يمكن القول: إن كلاً من تطور العقل الإغريقي وتراثه مترتب على التفاعل المعقد والمركب لهاتين الطائفتين من الفرضيات والحوافز. وفيما كانت الأولى بـارزة في التركيبـة الأفلاطونيـة، فإن الثانيـة تمخضت تدريجياً عـن مسيرة التطور الفكري الجريئة متعددة الأوجه التي قامت جدلياً (ديالكتيكياً) بفرض تلك التركيبة، أعنـي الـتراث الفلسفي فيما قبـل السقراطي القائـم على التجريبيـة الطبيعية لدى طاليسـ، وعلى العقلانية لدى بارمنيدس، وعلى المادية الميكانيكية عند ديمقريطوس، وعلـى نزعـات الشك، الفرديـة، والإنسانيـة العلمانية عنـد السفسطائيين. ولكل من طائفتـي النزعـات في الفكر الهلينـي كانت جذورًا لا فلسفية عميقـة في تربة التقاليد الدينيـة والأدبية اليونانية من هوميروس والأعاجيـب إلى سوفوكليس ويوربيدس، مع استنـاد كل منهمـا إلى جوانـب مختلفة من تلك التقاليد. يضـاف إلى ذلك أن هذين الدافعين كانا يتقاسمان أرضية مشتركة في تأكيدهما الإغريقي الفريد، المضمر فقط

في الغالب، لمقولة: إن المقياس النهائي للحقيقة موجود، لا في التراث المقدس، ولا في الأعراف المعاصرة، بل في العقل الإنساني الفردي المستقل. ولعل الأكثر حسماً هو أن الحافزين كليهما اهتديا إلى تجسيدهما النموذجي الأصلي في شخصية سقراط الغنية بغموضها، إلى تعبير طِبَاقيٍّ* مفعم بالحياة في الحوارات الأفلاطونية، وإلى حل وسط توفيقي ألمعي وتأسيسي في فلسفة أرسطوطاليس.

ما لبث هذا العناق المطرد بين هاتين الطائفتين المتكاملتين من ناحية والمتنافرتين من ناحية أخرى من المبادئ أن أسستا لنوع عميق من التوتر الداخلي في الموروث الإغريقي، توتر زود العقل الغربي بالأساس الفكري، القلق والزاخر بالإبداع، لما كان سيصبح تطوراً متطرف الحركية دام أكثر من خمسة وعشرين قرناً. فنزعة الشك العلمانية لأحد التيارين، والمثالية الماورائية (الميتافيزيقية) للآخر وفَّر كل منهما للآخر عاملي توازن حاسمين، حيث دأب هذا على تقويض نزوع ذاك إلى التبلور في قالب عقيدة جامدة، دوغمائية، غير أن الاثنين مجتمعين ظلا يفرزان سلسلة من الإمكانيات الفكرية الجديدة والخصبة. إن بحث الإغريق واهتداءهم إلى نماذج أصلية كونية شاملة في فوضى الخصوصيات جُوِّبَهَ جذرياً باندفاع موازٍ زخماً لتقويم الخاص الملموس، في ذاته ولذاته، في تزاوج تمخض النزوع الإغريقي العريق إلى إدراك الفردي التجريبي بكل استثنائيته الملموسة بوصفه شيئاً قادراً ذاتياً على كشف أشكال جديدة للواقع ومبادئ جديدة للحقيقة. إن استقطاباً إشكالياً في الغالب، ولكنه ولود وعالي الخصوبة ما لبث أن برز في فهم العقل الغربي للواقع، توزعاً للولاء بين نوعين مختلفين جذرياً من النظر إلى العالم: بين كون منظم سيادياً من ناحية وكون منفتح يتعذر التنبؤ بمصيره من ناحية ثانية. بهذا التفرع غير المحسوم في أساسه بالذات، مضافاً إلى التوتر والتعقيد الخلاقين المصاحبين، حقق العقل الغربي ازدهاره ودوامه.

لم يكف الغرب عن التعبير عن إعجابه بالحيوية والعمق الاستثنائيين للعقل اليوناني، حتى حين أدت تطورات فكرية لاحقة إلى مساءلة هذا الجانب أو ذاك من

* أي ذو علاقة بالطِّباق الموسيقيّ (المراجِع).

جوانب الفكر الهليني. بقي الإغريق شديدي الحرص والبراعة في خدمة نظرتهم المتطورة، وفي أمثلة لا يحصرها عد جرى لاحقاً اكتشاف حدس مذهل الدقة، في ضوء أدلة جديدة، في شيء ربما طال عده خطأ أو اضطراباً غريباً في الفكر الإغريقي. لعل الإغريقيين، وهم أبناء فجر حضارتنا، أدركوا العالم بقدرٍ معين من الوضوح الفطري العاكس على نحوٍ صادق للنظام الكوني الذي كانوا يبحثون عنه. ومن المؤكد أن الغرب يواصل العودة المرة بعد الأخرى إلى أجداده القدماء، عودة المرء إلى منابع البصيرة الخالدة. كتب فنلي يقول: (سواء أشاهد اليونانيون الأشياء ببكارة مفرطة؛ لأنهم جاؤوا أولاً، أم استجابوا للحياة بيقظة لا نظير لها؛ لأن حظهم السعيد أوصلهم قبل غيرهم، فإنهم، في الحالتين كلتيهما، يحملون شعلة خالدة، مثل شروق الساعة السادسة صباحاً الذي يضيء العالم وقطرات الندى غير القابلة للزوال على وريقات العشب. إن العقل اليوناني باقٍ في عقلنا؛ لأن هذه البكارة غير الملطخة يبقيه، مثل الشباب بالذات، أنموذجنا الأول)[10].

بالنسبة إلى الإغريقيين، يبدو كما لو أن السماء والأرض لم تكونا قد شُطرتا عنوة إحداهما عن الأخرى كلياً. وبدلاً من أن نحاول الآن تصنيف ما هو قيم أبدياً من ناحية، وما هو إشكالي من ناحية ثانية في النظرة الهلينية دعونا نرصد التاريخ متولياً أداء تلك المهمة، مع سير الثقافة الغربية التي أطلقها اليونان قدماً، بانية فوق الموروث الإغريقي، متعاملة معه بآيات التحويل، النقد، الإغناء، الإهمال، إعادة الاحتضان، الإنكار... ولكن دون هجرانه على الإطلاق، في النهاية.

الجزء الثاني

تحول الحقبة الكلاسيكية

ما إن بلغ الإنجاز الفكري الإغريقي أوجه في القرن الرابع قبل الميلاد، حتى نزل الإسكندر الأكبر من أعالي مقدونيا واجتاح اليونان منطلقاً باتجاه بلاد فارس، مكتسحاً بلاداً وشعوباً من مصر إلى الهند، وبانياً أمبراطورية كانت ستضم الجزء الأكبر من العالم المعروف. وتلك الصفات ذاتها التي كانت قد خدمت تطور اليونان المبهر -صفات النزعة الفردية القلقة، النزعة الإنسانية الكريمة، النزعة العقلانية النقدية- ما لبثت أن باتت تعجل سقوطها؛ لأن الانقسام، والغطرسة، والانتهازية التي باتت تلقي بظلالها على مواصفات اليونانيين الأكثر نبلاً جعلت هؤلاء قصيري النظر وعاجزين تماماً عن مواجهة التحدي المقدوني. إلا أن قَدَر الإنجاز الهليني لم يكن هو الانطفاء برغم ذلك. فالإسكندر المتتلمذ على أرسطوطاليس شاباً في بلاط أبيه والمستلهم ملاحم هوميروس ومُثُل أثينا حمل معه الثقافة واللغة اليونانيتين ونشرهما في طول العالم الواسع الذي اجتاحه وعرضه. وهكذا فإن اليونان سقطت لحظة بلوغها الذروة، غير أنها انتشرت بانتصار وهي تستسلم.

وحسب خطة الإسكندر، فإن جملة المدن الأممية (الكوزموبولتية) الكبرى في الأمبراطورية - الإسكندرية التي أسسها بمصر في الطليعة - غدت مراكز حيوية لنهل الثقافة، عاش الموروث اليوناني الكلاسيكي وازدهر في مكتباتها وأكاديمياتها. يبدو أن الإسكندر كان أيضاً شديد التأثر الإيجابي برؤية قرابة إنسانية كونية شاملة، متجاوزة لسائر الانقسامات السياسية، وقد حاول أن يحقق نوعاً من الوحدة الشاملة، نوعاً من الاندماج الثقافي، من خلال طموحه العسكري الهائل. غير أن أمبراطورية الإسكندر لم تبقَ متماسكة بعد موته المبكر، ففي أعقاب مدة طويلة من الصراعات بين الأسر الحاكمة والسيادات المتبدلة، برزت روما بوصفها بؤرة أمبراطورية جديدة، مع نقطة ارتكازها وأقاليمهما البعيدة، واقعة جميعاً في أمكنة أبعد غرباً.

وبرغم الاجتياح الروماني بقيت الثقافة اليونانية الرفيعة صاحبة اليد العليا بالنسبة إلى الطبقات المتعلمة في العالم المتوسطي الأوسع، وسرعان ما جرى استيعابها وتمثلها من قبل الرومان. ظل أهم وأبرز العلماء والفلاسفة يعملون داخل الإطار الثقافي اليوناني، ولم يتردد الرومان، في مآثرهم ومؤلفاتهم اللاتينية، أن يحذوا حذو الإغريقيين في مآثرهم العظيمة، بل بقوا حريصين على استئناف ومتابعة تطوير وتوسيع حضارة غنية بالغة الإتقان، وإن ظلت عبقريتهم الأكثر (براغماتية) ذرائعية كامنة في ميادين القانون، والإدارة السياسية، والإستراتيجية العسكرية. أما في حقول الفلسفة، والأدب، والعلوم، والفنون، والتعليم، فقد بقيت اليونان القوة الثقافية الأكثر إقناعاً وإلزاماً في العالم القديم. وكما قال الشاعر الروماني هوراس، فإن اليونانيين الأسرى نجحوا في أسر المنتصرين.

الخيوط المتقاطعة للنسيج الهلينستي

انحطاط العقل اليوناني والحفاظ عليه

على الرغم من نفوذ اليونان الثقافي المستمر بعد فتوحات الإسكندر وانتصاراته، وعلى امتداد حقبة الهيمنة الرومانية، فإن القالب الأصلي للعقل اليوناني الكلاسيكي لم يبقَ متماسكاً تحت وطأة ثِقَل هذا العدد الكبير من القوى الجديدة. فبعد أن أصبح العالم الهلينستي ممتداً من غرب البحر الأبيض المتوسط إلى أعماق آسيا الوسطى، بات الفرد المتأمل، ابن الحقبة الكلاسيكية اللاحقة، متعرضاً لحشد هائل من وجهات النظر. والتوسع الأولي للثقافة اليونانية شرقاً ما لبث أن جرى إتمامه بتدفق قوي لسيل غزير من التيارات الدينية والسياسية المشرقية (الآتية من شرق المتوسط) على الغرب. في عدد من الجوانب المهمة تم إغناء الثقافة اليونانية بهذا الرافد الجديد، كما سبق أن تم اغتناء الثقافات غير اليونانية جراء التوسع الهليني. ومع ذلك، فإن العقل اليوناني المتركز على دولة المدينة تعرض، من نواحٍ أخرى، لفقدان شيء من شفافيته الواثقة السابقة وأصالته الجريئة. تماماً مثلما كانت النزعة الفردية النقدية في اليونان الكلاسيكية، قد أنتجت فنها وفكرها العظيمين، وإن أسهمت، في الوقت

نفسه، في انحلال نظامها الاجتماعي وتفسخه، جاعلة إياه هشاً وسريع العطب في مواجهة الغزو المقدوني، كذلك بالتحديد تمخضت الحيوية النابذة للثقافة الإغريقية، ليس فقط عن نشرها الناجح والدعاية لها، بل وعن ذوبانها وتشظيها اللاحقين مع انفتاح دولة المدينة الكلاسيكية على زحمة التأثيرات المتناقضة لبيئة ثقافية متنوعة أكثر اتساعاً. فالأممية غير المسبوقة للحضارة الجديدة، وانهيار النظام القديم لدول المدن الصغيرة، والقرون اللاحقة من الاضطراب السياسي والاجتماعي المطرد، كانت جميعاً ذات تأثيرات سلبية عميقة. تعرضت كل من الحرية الفردية في مجتمع المدينة والمسؤولية أمام هذا المجتمع للتقويض؛ جراء ضخامة العالم السياسي الجديد واضطرابه. بدت المصائر الشخصية محددة بقوى كبرى لا شخصية أكثر منها بأي إرادة فردية. والوضوح القديم لم يعد في متناول الأيدي على ما بدا، وبات كثيرون يشعرون بأنهم في ضلال وضياع.

عكست الفلسفة هذه التغيرات، وحاولت أن تتناولها بالبحث. ففي حين أن **أفلاطون** و**أرسطو** بقيا موضوعي دراسة واقتداء، كانت المدرستان الفلسفيتان المهيمنتان المنتميتان إلى الحقبة الهلنستية، الرواقية والأبيقورية، من طبيعة مختلفة. فهاتان المدرستان، برغم كونهما مدينتين بالشيء الكثير لليونانيين السابقين، كانتا آليتي دفاع فلسفيتين نبيلتين، زاخرتين بالدروس الأخلاقية والمواعظ التوجيهية، في مواجهة أزمان قلقة وملأى باللا يقين وتحملها. وهذا الانقلاب في طبيعة الفلسفة ووظيفتها كان في جزء منه نتيجة نوع جديد من التخصص الفكري غداة قيام **أرسطوطاليس** بتوسيع دائرة العلوم وتصنيف أبوابها، تخصص ما لبث أن أدى تدريجياً إلى فصل العلم عن الفلسفة، حاصراً الأخيرة بمواقف أخلاقية مدعومة بعقائد ماورائية (ميتافيزيقية) أو مادية ذات علاقة. ومع ذلك، فإن الدافع الفلسفي المميز للمدارس الهلينستية انبثق، خلف هذا العزل للفلسفة عن الدائرة الأوسع من الاهتمامات الفكرية، لا من الحماسة لإدراك العالم واستيعاب ما ينطوي عليه من ألغاز وضخامة، بل من الحاجة إلى تسليح الناس بشيء من النظام الإيماني والسلم الداخلي في مواجهة بيئة معادية غارقة في بحر من الفوضى. جاءت نتيجة هذا الدافع

الجديد متمثلة في بروز فلسفات محدودة أكثر من حيث المدى، وأميل إلى القدرية من سابقاتها الكلاسيكيات. شكل فك الارتباط مع العالم ومع عواطف المرء الخاصة الخيار الرئيس، حيث ارتدت الفلسفة في كل من الحالتين ثوباً أكثر دوغمائية (ثوباً مفصلاً من قماشة الجمود العقديّ).

ومهما يكن تميزت الرواقية، وهي الأوسع تمثيلاً بين الفلسفات الهلينستية، برؤية سامية واعتدال أخلاقي كان من شأنهما أن يمكّناها من طبع روح الغرب بطابعها زمناً طويلاً. كان من شأن هذه المدرسة، الرواقية، التي أسسها في أثينا أوائل القرن الثالث قبل الميلاد زينو السيتيوي، الذي كان قد درس في الأكاديمية الأفلاطونية التي قام **كريسيبوس**، لاحقاً بمنهجتها، أن تغدو استثنائية النفوذ في عالم **شيشرون وسينيكا، وإبيكتيتوس وماركوس آوريليوس** الرومان. في النظرة الرواقية الواقع كله خاضع لقوة سماوية عاقلة، للوغوس أو العقل الكوني الناظم لجميع الأشياء. ولا يستطيع الإنسان بلوغ السعادة الحقيقية إلا إذا ضبط حياته وشخصيته على إيقاع هذه الحكمة الإلهية كلية القدرة. وأن تكون حراً يعني أن تعيش وفقاً لإرادة الرب، وما يهم في الحياة، آخر المطاف، هو الوضع الفاضل للروح، لا ظروف الحياة الخارجية. بقي الحكيم الرواقي المتميز بالصفاء الداخلي، بالحزم والانضباط الذاتي، وبالأداء الوجداني للواجب، لا مبالياً بتقلبات الأحداث الخارجية. وقد كان لوجود عقل يحكم العالم نتيجة مهمة أخرى بالنسبة إلى الرواقي. فاشتراك جميع الكائنات البشرية في **اللوغوس** (العقل - الحكمة) السماوي، كان يعني أن الجميع أعضاء في جماعة إنسانية كونية واحدة، في أخوية تحتضن البشرية وتشكل **المدينة العالمية** أو **الكوزموبوليس**، وأن كل فرد مكلف بالمشاركة الفاعلة في شؤون العالم، وصولاً إلى أداء واجبه تجاه هذه الجماعة الكبرى.

في الأساس، لم تكن الرواقية إلا نوعاً من التطوير لعدد من العناصر المركزية للفلسفة السقراطية والهيراقليطية، مترجمة إلى لغة الحقبة الهلينستية الأقل انغلاقاً والأكثر مسكونية أو عالمية. أما منافستها المعاصرة: **الأبيقورية**، فقد تميزت، بالمقابل، عن الإيمان الرواقي بالفضيلة الأخلاقية واللوغوس الحاكم للعالم، كما عن المفاهيم الدينية التقليدية، عبر تأكيد القيمة الأولى للسعادة الإنسانية، محددة بوصفها تحرراً

من الألم والخوف. لا بد للبشرية من التغلب على إيمانها الخرافي بالآلهة المتقلبة ذوات القوالب الإنسانية في التقاليد الشعبية، كما قضت تعاليم **أبيقور**؛ لأن هذا الإيمان، قبل كل شيء، مع القلق إزاء العقاب السماوي بعد الموت، هو السبب الكامن وراء بؤس الإنسان. ليس ثمة ما يدعو المرء إلى الخوف من الآلهة؛ لأن هؤلاء ليسوا مهتمين بعالم البشر، كما ليس هناك ما يدعوه إلى الخوف من الموت؛ لأن هذا الأخير لا يعدو كونه مجرد انطفاء للوعي، بعيداً عن أن يكون مقدمة لعقاب مؤلم. أما السعادة في هذه الحياة فأيسر السبل إليها هو الانسحاب من شؤون العالم لاعتماد وجود هادئ قائم على المتع البسيطة برفقة ثلة من الأصدقاء. أما الكوزمولوجيا المادية التي قام عليها النظام الأبيقوري، فتمثلت في ذَرّية **ديموقريطوس**، حيث الجزيئات المادية تشكل جوهر العالم بما فيه روح الإنسان الفاني. مثل هذه الكوزمولوجيا والتجارب الإنسانية المعاصرة لم تكن غير ذات علاقة؛ لأن مواطني الحقبة الهلينستية، وقد حُرموا من العالم المحدد، المركز، المنظم عضوياً لدولة المدينة: البوليس - العالم الذي لم يكن طابعه العام بعيداً عن طابع الكون (الكوزموس) **الأرسطوطاليسي** - ربما أحسوا وبقوة بوجود نوع من التناظر بين قَدَرهم هم وبين قَدَر الذرات الديموقريطوسية، المتحركة بعشوائية، تنفيذاً لأوامر قوى لا شخصية في الفراغ الذي لا مركز له لكون متسع اتساعاً يفضي إلى الضياع والتشتت.

إن انعكاساً أكثر جذرية لصورة الانقلاب الفكري الحاصل في الحقبة تمثل في نزعة الشك المنهجية التي مثلها مفكرون، مثل: **بيرو الإيلي وسكستوس إمبريكوس**، رأوا أن ليس ثمة حقائق يمكن إثباتها وأن الموقف الفلسفي الصحيح الوحيد هو التعليق الكامل للحكم. ومن خلال صياغة سلسلة من الحجج القوية القادرة على تفنيد سائر المزاعم الدوغمائية التي تدعي المعرفة الفلسفية، دأب فرسان الشك على إبراز حقيقة أن أي نزاع بين حقيقتين ظاهريتين ليس قابلاً للحل إلا من خلال التماس معيار ما، غير أن هذا المعيار نفسه لا يمكن تسويغه إلا بالتماس معيار إضافي ما، مما سيتطلب نكوصاً لا نهائياً لمثل هذه المعايير، دون أي أساس. يقول **آركيسيلاوس**، أحد أعضاء الأكاديمية الأفلاطونية (التي أقدمت، على نحو لافت،

على احتضان نزعة الشك في هذه المرحلة، مجددة جانباً مركزياً من جوانب جذورها السقراطيـة): (لا شيء مؤكد، حتى هذا الكلام). صحيـح أن المنطق كثيراً ما كان يُوظَّـف ببراعة، في الفلسفة الهلينستية، لتسليـط الضوء على مدى عبثية جزء كبير من المشروع الإنساني، ولا سيما السعي لامتلاك الحقيقة الماورائية (الميتافيزيقية). ولكـنّ هنـاك شكّاكين، مثـل: سكستوس جادلـوا، قائلين: إن المؤمنـين بالقدرة على معرفـة الواقع معرضـون لسلسلة متصلة من الإحباط والشقـاء في الحياة. ولو بادر هـؤلاء، بصـدق، إلى تعليق الحكم عبر التسليم بأن معتقداتهـم بشأن الواقع ليست صحيحـة ونافذة بالضرورة، لحصلوا على نعمة هدوء البال، رافضين تأكيد إمكانية المعرفة ونفيها، ومن ثم يجب عليهم أن يبقوا في حالة رباطة جأش منفتحة، بانتظار رؤية ما سيطفو على السطح.

لم ينجح هؤلاء الفلاسفة، برغم كونهم مهمين وجذابين في أساليبهم المختلفة، في إشبـاع الروح الهلينستية وإقناعها كلياً. فواقع السماء عُدَّ إما غير حساس أو غير ذي شأن بالنسبـة إلى شؤون الإنسان (**الأبيقورية**)، حَتْمِيّ عنيد ولو إلهي (الرواقية)، أو بعيـد كلياً عن متناول البشر (**نزعة الشك**). العلـوم أيضاً أصبحت أكثر عقلانية بعد الخلاص من الدافع أو الهـدف الديني الافتراضي لـلإدراك الإلهي المتجلي من قبل في أعمـال **فيثاغورس، وأفلاطون، وأرسطوطاليس**. ومـن هنا، فإن مطالب الثقافة الدينية والعاطفية باتت تُلبى على نحوٍ مباشر مئة بالمئة من قبل سائر الأديان السرية المختلفة -الإغريقية، المصرية، المشرقية- التي كانت توفر الخلاص من سجن العالم، والتي ازدهرت في مختلف أرجاء الأمبراطورية بقدرٍ مطرد الاتساع من الشعبية. غير أن هذه الأديان، بأعيادها وطقوسها السرية المكرسة للآلهة المختلفة، أخفقت في فرض الـولاء على كثيرين من منتسبي الفئـات المتعلمة. فبالنسبة إلى هؤلاء كانت الأساطير القديمـة مختصرة ولا تفيـد إلا أدوات مجازية في النقاشـات العاقلة. ومع ذلك، فإن العقلانيـة المتزمتة للفلسفات المهيمنة تركت قـدراً معيناً من الجوع الروحي. أما تلك الوحـدة الإبداعية الفريدة بين العقـل والعاطفة للأزمان الغابرة، فقد كانت اليوم قد تصدعـت. ففي زحمة بيئة ثقافية شديـدة التعقيد على نحوٍ استثنائي -بيئة مشغولة،

متمدنة، مصفّاة، أممية (كوزموبوليتية)- كثيراً ما كان الفرد يبقى دون أي دافع مقنع أو ملزم. كانت التركيبة الكلاسيكية ليونان ما قبل الإسكندر قد تداعت، بعد أن خارت قواها في عملية الانتشار.

والحقبة الهلينستية كانت عصراً بالغ الغنى يعود إليه فضل سلسلة طويلة ومهمة، من الإنجازات الثقافية التي لا يمكن الاستغناء عنها، من وجهة نظر الغرب الحديث. لعل من أبرزها الاعتراف بالإنجازات اليونانية الأبكر والحفاظ اللاحق على الكلاسيكيين من هوميروس إلى أرسطوطاليس. تم جمع النصوص، ومعاينتها منهجياً، وتحريرها بجد واجتهاد لإعداد لائحة نهائية بمؤلفات عظيمة ورائعة. وعند تأسس فرع العلوم الإنسانية، جرى تطوير أنظمة معينة لضبط النقد النصي والأدبي، وإنتاج تحليلات وتعليقات تفسيرية، وطرح الأعمال العظيمة، بوصفها مثُلاً عليا محترمة لإغناء أجيال المستقبل. كذلك تمت في الإسكندرية ترجمة الكتاب المقدس (العهد القديم «التوراة») المكتوب بالعبرية إلى اللغة اليونانية، فظهرت السبعونية*، تجميعه، وتحريره، وتصنيفه بالقدر نفسه من الاجتهاد البحثي الذي كُرس للملاحم الهوميرية والحوارات الأفلاطونية.

التعليم نفسه أصبح ممنهجاً وواسع الانتشار، إذ مؤسسات أكاديمية كبيرة ومتقنة التنظيم تأسست لمتابعة البحث المدرسي في عدد من المدن الكبرى، مثل الإسكندرية بمتحفها (الميوزيوم)، وبيرغاموم** بمكتبتها، وأثينا بأكاديمياتها الفلسفية المستمرة في الازدهار. بقي الحكام الملكيون للدول الأمبراطورية الهلينستية حريصين على تمويل المؤسسات التعليمية العامة، دائبين على استخدام العلماء والباحثين موظفين رسميين للدولة، ذوي رواتب. ثمة شبكات تعليمية عامة كانت موجودة في جل المدن الهلينستية، وقد كانت وفرة من الثانويات (الجيمنازيا) والمسارح، مع مؤسسات تعليمية متقدمة في ميادين الفلسفة، والآداب، والبلاغة اليونانية في متناول الناس على نطاق واسع. شهدت التربية (**البايديا**) الإغريقية ازدهاراً، وهكذا فإن الإنجازات الهلينية السابقة تعززت مدرسياً، وتوسعت جغرافياً، وتمت صيانتها بحيوية خلال الجزء الباقي من الحقبة الكلاسيكية.

* مدينة رئيسة قديمة في غرب تركيا الحالية.

الفلك

فيما يخص الإسهامات الأصيلة، فقد كان ميدان العلوم الطبيعية هو الذي حققت فيه الحقبة الهلينية تفوقاً استثنائياً. فكل من أستاذ الهندسة **إقليدس**، وأستاذ الهندسة والفلك أبولونيوس، وأستاذ الرياضيات الطبيب أرخميدس، وأستاذ الفلك هيبارخوس، وأستاذ الجغرافيا سترابو، والطبيب جالينوس، وأستاذ الجغرافيا والفلك **بطليموس**، حقق آيات من التقدم والتصنيف التي كانت ستبقى أنموذجية أصلية قروناً عديدة. جاء تطور الفلك الرياضي منطوياً على أهمية استثنائية. فمشكلة الكواكب اهتدت إلى أول حلولها في نظرية كُرات **يودوكسوس** المترابطة ذات المركز الموحد التي فسرت الحركة التراجعية من جهة وقدمت نبوءات قريبة من الدقة من جهة ثانية. غير أنها لم تقم بتفسير الاختلافات الحاصلة في سطوع الضوء لدى تراجع الكواكب؛ لأن الكرات الدائرة كانت، بالضرورة، تُبْقي الكواكب على مسافة ثابتة من الأرض. هذا الإخفاق النظري هو الذي استثار عدداً من علماء الرياضيات والفلك اللاحقين وحفزهم على استكشاف أنظمة هندسية بديلة.

ثمة قلة، منها **فيثاغورس**، تقدمت بالاقتراح الثوري القائل بحركة الأرض. رأى عضو في أكاديمية **أفلاطون** يدعى **هيراقليدس**، أن الحركة اليومية للسماوات ناجمة بالفعل عن دوران الأرض حول محورها، وأن كوكبي عطارد والزهرة، اللذين كانا يبدوان دائماً قريبين من الشمس، لم يبدوا كذلك إلا لأنهما يدوران حول الشمس لا حول الأرض. وبعد قرون من الزمن، قطع آريستارخوس شوطاً إضافياً وطرح فرضية تقول: إن الأرض وسائر الكواكب تدور حول الشمس، وإن الشمس، مثلها مثل الكرة الخارجية من النجوم، ثابتة حيث هي[11].

أما النماذج المختلفة فقوبلت بالرفض بالاستناد إلى أسباب رياضية وفيزيائية وجيهة. لم يتم رصد أي تغير نجمي، وكان من شأن مثل هذا المتغير أن يحصل لو أن الأرض كانت تدور حول الشمس وتقوم، من ثم بقطع مسافات طويلة جداً نسبة إلى النجوم (ما لم تكن كرة النجوم الخارجية، كما قال **آريستارخوس**، استثنائية

الضخامة على نحو متعذر الإدراك). يضاف إلى ذلك، كان من شأن فكرة أرض متحركة أن تنسف كلياً التناغم الشامل لكوزمولوجيا **أرسطوطاليس**، فهذا الأخير كان قد تعامل على نحو حاسم مع فيزياء الأجسام الساقطة، مبيناً أن الأشياء الثقيلة تتحرك باتجاه الأرض؛ لأن الأخيرة هي مركز الكون الثابت. ولو كانت الأرض متحركة لتعرض هذا الكلام المعلل جيداً والواضح ذاتياً عن الأجسام الساقطة للتقويض دون توفير نظرية ذات قوة موازية تحل محله. وما قد يكون حتى أكثر جذرية، لبات من شأن أي أرض كوكبية أن تكون متناقضة مع الثنائية الأرضية - السماوية ذات الوضوح القديمة المستندة إلى الجلال المتعالي للسماوات. أخيراً، تملي الفطنة أو الحصافة، بصرف النظر عن جملة القضايا النظرية والدينية، أن من شأن أي أرض متحركة أن تجبر الأشياء والأشخاص فوقها على التقلب، وأن تترك الغيوم والطيور وراءها، وما إلى ذلك. فالأدلة الواضحة الملتقطة بالحواس تجادل دعماً لفكرة وجود أرض مستقرة.

من منطلق مثل هذه الاعتبارات، قررت أكثرية علماء الفلك الهلينستيين تأييد الفكرة القائلة بكون مركزه الأرض، وواصلت اعتماد سلسلة من الصيغ الهندسية المختلفة لتفسير المواقع الكوكبية. والنتيجة التراكمية لهذه الجهود ما لبثت أن صُنفت في القرن الثاني قبل الميلاد على يد بطليموس الذي أفضت تركيبته إلى ترسيخ الأنموذج الأصلي لعمل الفلكيين منذ ذلك التاريخ وحتى عصر النهضة. إن التحدي الأساسي الذي انتصب في وجه **بطليموس** بقي على حاله، كما من قبل: ما السبيل إلى تفسير جملة المفارقات الكثيرة، والكثيرة جداً، بين البنية الأساسية للكوزمولوجيا الأرسطوطاليسية، التي تتطلب تحرك الكواكب على نحو متسق في دوائر كاملة حول أرض مركزية ثابتة، من جهة، وبين أرصاد الفلكيين الفعلية للكواكب، التي بدت متحركة بسرعات، واتجاهات، ودرجات بريق متفاوتة، من جهة ثانية. بناءً على الخطوات المتقدمة الجديدة التي خطتها الهندسة اليونانية، على أرصاد البابليين المستمرة وتقنياتهم الاحتسابية الخطية، وعلى عمل الفلكيين اليونانيين **أبولونيوس وهيبارخوس**، أنجز **بطليموس** رسم الخارطة الآتية: إن الكرة الخارجية الدائرة القصوى للنجوم الثابتة دائبة يومياً على نقل السماوات غرباً حول الأرض. وداخل تلك

الكـرة يكـون كل كوكب، على أي حال، بما في ذلك الشمـس والقمر، في حركة دورانية متجهة شرقاً بوتائر مختلفة أبطأ، كل منها في دائرته الكبرى الخاصة المعروفة باسم ناقلة (أو ناقل). وفيمـا يخص الحركات الأكثر تعقيداً للكواكب الأخرى غير الشمس والقمـر، جرى استحـداث دائرة أخرى أصغـر، عرفت باسم دائرة فرعيـة أو تابعة، تـدور باتسـاق وانتظام حول نقطة بقيت دائرة حول الناقـل. نجحت الدائرة الفرعية في حـل ما لم تستطع كرات **يوكسودوس** حلـه؛ لأن الدائرة الفرعية الدوارة دأبت آلياً على تقريب الكوكب من الأرض كلما كانت في حالة تراجع، بما كان يجعل الكوكب يبدو أكـثر بريقاً. وعن طريق ضبط سائـر وتائر الدوران المختلفة العائدة لكل ناقل ودائرة فرعيـة، استطاع الفلكيـون تقدير الحـركات المتباينة لكل كوكـب. إن بساطة خارطة الناقـل - الدائرة الفرعية، إضافـةً إلى تفسيرها للبريق المتغير، جعلت هذه الخارطة الطرف المنتصر في مسيرة البحث عن أنموذج فلكي قابل للحياة.

ولكـن هذه الخارطة لا تلبث، لـدى تطبيقها، أن تتكشف عن المزيد من الاختلالات الثانوية التي بادر بطليموس لشرحها إلى استخدام المزيد من الحيل الهندسية: شواذ (دوائر ذوات مراكـز بعيدة عن مركز الأرض)، ودوائر فرعية ثانوية (دوائر إضافية أصغـر دائرة حول دائـرة فرعية أكبر أو ناقـل)، وموازين (موفـرة للمزيد من شرح السرعات المختلفة عبر وضع نقطة أخرى، بعيداً عن مركز الدائرة التي كانت الحركة حولها متسقة). كذلك كان أنموذج بطليموس المتقن والمعقد من الدوائر المركبة قادراً علـى تقديم الروايـة الكمية المنهجيـة الأولى لمجمل الحركات السماويـة. يضاف إلى ذلك أن الأنموذج، بتعدديته المناسبة لتلبية حاجة أي أرصاد متضاربة جديدة بإضافة تعديـلات هندسية جديدة (أي إضافة دائرة فرعية أخـرى لإحدى الدوائر الفرعية، أو شـاذاً إلى أحد الشواذ) أضفى على هـذا الأنموذج قوة مرنة أدت إلى إدامة حكمه عبر العصرين الكلاسيكي والوسيط. كانت الكوزمولوجيا الأرسطوطاليسية، بأرضها المركزيـة الثابتـة، بكراتهـا الأثيرية الـدوارة، وبفيزيائهـا الأولية، قد وفـرت الإطار الأساسـي لعلمـاء الفلك الهلينستيين، فغـدا الكون البطليموسـي - الأرسطوطاليسي المركب بدوره التصور الأساسي للعالم الذي ظل يغني رؤية الغرب الفلسفية، والدينية، والعلمية على امتداد القرون الخمسة عشرة المقبلة.

التنجيم

إن الفلك الرياضي في العالم الكلاسيكي لم يكن فرعاً علمانياً كلياً من فروع المعرفة. فالفهم القديم للسماوات بوصفها مقرات الآلهة كان شديد الالتصاق بالفلك المتطور بسرعة إلى صيغة باتت تُعد علم التنجيم الذي كان بطليموس ممنهجه الطليعي في الحقبة الكلاسيكية. وبالفعل، فإن جزءاً كبيراً من الحافز على تطوير الفلك مستمد مباشرةً من علاقاته بالتنجيم الذي وظف التقدم التقني الحاصل لتحسين قوته التنبؤية الخاصة. بالمقابل، تمخض الطلب الواسع على الرؤية التنجيمية -في بلاطات الملوك، أو أسواق العامة، أو مدارس الفلاسفة على حد سواء- عن تشجيع المزيد من تطور الفلك واستمرار أهميته الاجتماعية، حيث شكل الفرعان المعرفيان مهنة واحدة أساساً من الحقبة الكلاسيكية، وحتى عصر النهضة.

مع الدقة المتزايدة كثيراً لعمليات الاحتساب الفلكية، كان تصور الرافدين (ميسوبوتاميا) القديم لأحداث السماء المعبرة عن أحداث أرضية - مذهب التعاطف الكوني القائل: (يكون تحت كما يكون فوق) - قد وُضع الآن في إطار إغريقي أكثر إتقاناً ومنهجية من المبادئ الرياضية والنوعية. ثم ما لبث هذا النظام أن طُبق من قبل المنجمين الهلينستيين لصياغة نبوءات ليس فقط من أجل جماعات كبيرة كالأمم والأمبراطوريات، بل ومن أجل أشخاص أفراد أيضاً. وعن طريق حساب المواقع الدقيقة للكواكب لحظة ولادة شخص معين، وعبر استخلاص مبادئ أنموذجية أصلية من التناظرات المتصورة بين آلهة أسطورية معينة وكواكب محددة، دأب المنجمون على اشتقاق استنتاجات تخص شخصية الفرد ومصيره. ومزيد من الرؤى برزت من خلال توظيف مبادئ فيثاغورسية وبابلية مختلفة ذات علاقة ببنية الكون وعلاقته الأصلية بالكون الجزئي، الإنسان. عكف الأفلاطونيون على دراسة السبل التي تمكن تحالفات كوكبية محددة من تحقيق ذوبان طابع الكوكب في بوتقة الفرد، وصولاً إلى نوع من الاتحاد الأنموذجي الأصلي بين الحامل والمحمول، بين الفاعل ومتلقي الفعل. وبدورها قامت الفيزياء الأرسطوطاليسية، بلغتها الاصطلاحية اللاشخصية وتفسيرها الميكانيكي لتأثير السماء في الظواهر الأرضية عبر كرات العناصر، بتوفير إطار عملي مناسب للفرع الاختصاصي المتطور. إن العناصر المتراكمة لنظرية

التنجيـم الكلاسيكيـة ما لبث أن صُبـت من قبل بطليموس في قالـب تركيبي موحد، وظفـه الأخير لتصنيف معاني الكواكب، ومواقعها، ومناحيهـا الهندسية، إضافةً إلى تأثيراتها المختلفة في الشؤون الإنسانية.

ومع بـروز المنظور التنجيمـي، ساد الاعتقاد علـى نطاق واسع بأن حيـاة الإنسان الخاضعـة لا لحكم المصادفـة المزاجية، بل لتوجيه قَدَر منظم قابل لأن يُعرف إنسانياً تحـدده آلهة السماء وفقـاً لحركات الكواكب. ومن خلال مثل هـذه المعرفة كان الظن بـأن الإنسان قادر على فهم قَدَره والتصرف مـن منطلق إحساس جديد بأمان كوني. والتصـور التنجيمـي للعالم بـدا شديد القرب من عكـس المفهوم اليونـاني الأساسي **للكوزموس** نفسـه، للتميـط المنظـم تنظيمـاً مفهومـاً والتجانس المترابـط للكون، حيـث الإنسـان جزء لا يتجـزأ من الكل. مع تعاقـب مدد الحقبـة الهلينستية، ما لبث التنجيم أن أصبح المنظومة العقدية المخترقة حدود العلم، والفلسفة، والدين، مشكلاً عنصـر توحيـد استثنائيـاً في نظرة العصـر المتشظية دونـه. مشعـاً إلى الخارج من مركـز الإسكندرية الثقافي، نجح الإيمان بالتنجيم في اكتساح العالم وقوبل بالترحيب لـدى الفلاسفة الرواقيـين، والأفلاطونيين، والأرسطوطاليسيـين، ولدى علماء الفلك والرياضيـات وحكماء الطب، ولـدى المولعين بالملاحم الهوميريـة ومعتنقي الديانات السرية، على حدٍّ سواء.

ومع ذلـك، فإن الأساس المركزي للفهم التنجيمي قد جرى تفسيره بطرق مختلفة من قبل جماعات متباينة، كل تبعاً لنظرتها العالمية. فبالنسبة إلى بطليموس وزملائه، يبـدو أن التنجيـم عُد علماً مفيـداً - دراسة مباشرة لكيفية تزامـن مواقع أو تراكيب كوكبيـة معينة مـع أحداث ومواصفـات شخصية محـددة. وقد لاحـظ بطليموس أن التنجيـم لا يستطيـع أن يزعم أنه علم دقيق مثل الفلك؛ لأن الأخير يتعامل حصراً مع الرياضيـات المجردة للحركات السماوية الكاملة، في حـين يتولى التنجيم تطبيق تلك المعرفة على المجال الناقص الأقل قابلية للتنبؤ بالضرورة للنشاط الأرضي والإنساني. ولكـن بطليموس وعصره ظلا مؤمنين بـأن التنجيم نافذ، يمكـن التعويل عليه برغم بقائـه عرضة للنقد جراء بعده الحقيقـي عن الدقة وقابليته للخطـأ. إنه يتقاسم مع الفلك التركيز نفسه على الحركات المنتظمة للسماوات؛ ونظراً للقدرات السببية التي

تمارسها الكرات السماوية، يتمتع التنجيم بأساس عقلاني ومبادئ عمليات راسخة، تولى بطليموس مهمة تحديدها.

بروح أكثر فلسفية، عكف الرواقيون اليونان والرومان على تفسير التناظرات التنجيمية، بوصفها دالة على الحتمية الأساسية التي تمارسها الأجرام السماوية على حياة الإنسان. ومن هنا، فقد عُد التنجيم أفضل أساليب تفسير إرادة الكون وقيام المرء بالتوفيق بين حياته وبين عقل السماء المقدس. من منطلق اقتناعهم بأن قَدر الكون حاكم للأشياء كلها، ومن منطلق إيمانهم بتعاطف أو قانون عام وشامل موحِّد لسائر أجزاء الكون، كان الرواقيون يرون التنجيم وثيق التجانس مع نظرتهم العالمية. عبرت الديانات السرية عن فهم مشابه لهيمنة الكواكب على الحياة الإنسانية، غير أنها كانت ترى إضافة إلى ذلك نوعاً من الوعد بالانعتاق: خلف الكوكب الأخير، زحل (إله القَدَر، القصور، والموت)، تسود الكرة الشاملة للجميع لإله أكبر، قدرته الكلية السماوية مؤهلة لانتشال روح الإنسان من أسر حتمية الحياة الفانية ورفعها إلى ملكوت الحرية الأزلية. وهذا الإله الأعلى حاكم لسائر الآلهة الكوكبية، وقادر، إذاً، على تعليق قوانين القدر وتحرير الفرد المؤمن الورع من شرك الحتمية[12]. كذلك كان الأفلاطونيون يرون الكواكب خاضعة لحكم الخير الأعلى النهائي، وإن ظلوا ميالين إلى عد التشكيلات السماوية تشكيلات موحية أكثر منها سببية، وغير محدِّدة على نحوٍ مطلق بالنسبة إلى الفرد المتطور. ثمة نظرة أقل قدرية كانت أيضاً مضمرة في مقاربة بطليموس، حيث شدد على القيمة الإستراتيجية لمثل هذه الدراسات ورأى أن الإنسان قادر على الاضطلاع بدور فاعل في الخارطة الكونية. غير أن الإيمان بامتلاك حركات الكواكب لمغزى قابل للفهم بالنسبة إلى حياة الإنسان مارس، مهما كان التفسير المحدد والخاص، تأثيراً هائلاً في المزاج الثقافي للحقبة الكلاسيكية.

الأفلاطونية الجديدة

ثمة ميدان فكري آخر حاول أن يرأب الصدع الهلينستي بين الفلسفات العقلانية والأديان السرية، فخلال القرون العديدة التي أعقبت موت أفلاطون منتصف القرن الرابع قبل الميلاد، دأب تيار متواصل من الفلاسفة على تطوير فكره عن طريق

التركيز علـى مناحيه الماورائيــة (الميتافيزيقية) والدينية ومضاعفتهـا. وعلى مسار عملية التطور هذه راح أسمى المبادئ المتعالية يدعى «**الواحد**». وثمة تأكيد جديد صار يتكرر حول (الهرب من الجسـد) بوصفه شرطاً ضرورياً لصعود الروح الفلسفي إلى حقيقــة السماء المقدسة وقد بدأت **الأشـكال** توضع في عقل السماء، وتم إبداء اهتمام متزايـد بمشكلة الشر وعلاقتها بالمادة. بلغ هذا التيار الفلسفي أوجه في القرن الثالث بعد الميلاد في مؤلفات **أفلوطين** الذي قام، عبر إدخال عنصر صوفي أكثر صراحة في المشروع الأفلاطوني، مع استيعاب جوانب معينة من الفكر الأرسطوطاليسي بصياغة فلسفــة «أفلاطونية محدثة» ذات قوة فكرية معتبرة ومـدى كوني. مع أفلوطين وصلت الفلسفــة العقلانيــة اليونانيــة إلى محطتها الأخـيرة، وانتقلـت إلى روح أخرى، أكثر اتصافاً بالصفة الدينية، إلى نوع من الصوفية الفوق عقلانية (المتجاوزة للعقل). إن طابــع حقبة جديدة، ذات حساسية نفسيــة (سايكولوجية) ودينية مختلفة جذرياً عن نظيرتها في الهلينية الكلاسيكية، بات موشكاً على البروز.

فعقلانيــة العــالم وبحث الفيلسوف، في فكـر **أفلوطين**، إن هــي إلا التمهيد لوجود أكـثر تعالياً فيما وراء العقل. وكون **الأفلاطونية** المحدثة ليس إلا نتاج فيض إلهي من الواحـد الأعلى، الـذي هو لانهائي في كينونتـه وفوق كل وصف أو مقـولات. فالواحد، ويدعى الخير أيضاً، يعكف عبر فيض من الكمال الخالص على إنتاج «الآخر» -الكون المخلـوق بكل تنوعه- في سلسلة هرميــة متراتبة من الدرجات المبتعدة عن هذا المركز الوجودي (الأونطولوجي) إلى التخوم المتطرفة لما هو ممكن. يتمثل فعل الإبداع الأول بمبادرة **الواحد** إلى **إطلاق** الذكاء المقدس، **النوس**، الحكمة الطاغية للكون، المنطوي علـى جملة **الأشكال** أو **الأفكار** (المُثُـل) التي تسبب العالم وتنظمه. ومن النوس تخرج روح **العـالم** التي تحتضن العالم وتنفخ فيه الحيــاة، تشكل منبع سائر أرواح الكائنات الحيــة، وتؤسس للواقــع الانتقالي المتوسط بين **الـذكاء** الروحي وعالم المادة. إن فيض القداســة من الواحـد عملية وجودية (أونطولوجيــة) شبّهها **أفلوطـين** بالضوء الذي ينتشــر تدريجياً من قنديل إلى أن يغيب أخيراً ويتلاشى في الظلام. غير أن الدرجات المتعددة ليست دوائر منفصلة بمعنى زماني أو مكاني، بل هي مستويات متمايزة لوجود

حاضر أبداً في جميع الأشياء. و«الأقانيم الثلاثة» -الواحد، **والذكاء**، والروح- ليست كيانات حرفية، بل أمزجة أو نزعات روحية، بالأحرى، تماماً كما **الأفكار** ليست أشياء مميزة بل هي، بالأحرى، حالات وجود مختلفة **للعقل** المقدس.

يبقى العالم المادي، الموجود في الزمان والمكان والمدرك بالحواس، مستوى الواقع الأبعد عن القداسة الأحادية. وبوصفه الحد الأخير للخلق، يتميز سلبياً بكونه ملكوت التعدد، والتقييد، والظلام، بوصفه الأدنى على سلم الوجود -محتلاً أقل درجات الوجود الحقيقي وأحطها- وبوصفه مستأنفاً مبدأ الشر، إلا أنه يتميز إيجابياً أيضاً، برغم نواقصه الجدية، بوصفه إبداعاً للجمال كلاً عضوياً أفرزته روح العالم وتبقيه متماسكاً في نوع من التناغم والانسجام الكونيين. إنه يعكس صورة غير كاملة على المستوى الزماني - المكاني الوحدة المجيدة في التنوع الموجود على مستوى أعلى من عالم **الذكاء** الروحي **للأشكال**: ليس المحسوس إلا صورة نبيلة لما يمكن فهمه. وعلى الرغم من أن الشر موجود في قلب هذا التآلف، فإن الواقع السلبي يضطلع بدور ضروري في أي مخطط أوسع، ولا يؤثر آخر المطاف، لا في كمال الواحد، ولا في سعادة ذات الفيلسوف العليا.

يبقى الإنسان الذي هو من طبيعة روح في جسد منطوياً على قدرة بلوغ أعلى المراتب الفكرية والروحية، وإن كان هذا متوقفاً على انعتاقه من أسر ماديته. بوسع الإنسان أن يرقى إلى وعي روح **العالم**- محوِّلاً ما هو بالقوة إلى كائن بالفعل -وأن يرتفع من هناك إلى **الذكاء** الكوني، أو يمكنه أن يبقى مقيداً ومحصوراً بالمراتب الدنيا. ولأن جميع الأشياء تفيض من الواحد، عبر **الذكاء وروح العالم**، ولأن الخيال الإنساني في أوجه يشارك في تلك القداسة الأولى، فإن بمقدور روح الإنسان العقلانية أن تعكس خيالياً جملة **الأشكال** المتعالية، ثم تتحرك، من خلال هذه النظرة الثاقبة المخترقة لنظام الأشياء النهائية، باتجاه التحرر الروحي. إن الكون الكلي موجود في فيض متواصل صادر عن الواحد ومتدفق على الكثرة المخلوقة، التي لا تلبث، بعد حين، أن يجري اجتذابها إلى **الواحد** من جديد في عملية فيض وعودة دائمة الحركة بدفع من كمال الواحد الفياض والوفير. تتمثل مهمة الفيلسوف بقهر عبودية الإنسان للعالم

المادي عن طريق الانضباط الذاتي والتطهر على الصعيدين الأخلاقي - المعنوي والفكري، والالتفات إلى الداخل نحو نوع من العودة الصاعدة إلى المطلق. إن لحظة التنور الأخيرة تتعالى على المعرفة بأي معنى مألوف وتتجاوزها، ويتعذر تحديدها أو وصفها؛ لأنها مستندة إلى نوع من التغلب على ثنائية الذات والموضوع بين الباحث والهدف: إنها عملية تتويج لرغبة تأملية توحِّد الفيلسوف مع الواحد.

وهكذا، فإن أفلوطين قام بصياغة ميتافيزيقيا عقلانية متقنة التماسك ومثالية بلغت اكتمال إنجازها في إدراك صوفي أحادي للألوهية العليا بقدر واثق وشديد الحساسية من الدقة، وبنثر مدهش الجمال في الغالب، قام أفلوطين بوصف الطبيعة المعقدة والمركبة للكون ومشاركته فيما هو مقدس وسماوي. ومقيماً صرح فلسفته على أساس عقيدة الأفكار المتعالية الأفلاطونية، أضاف فيما بعد أو حذف عدداً غير قليل من الملامح الجديدة، المحدِّدة، الحركية الغائية، والتراتب الهرمي، والفيض، ونوع من الصوفية فوق العقلانية. وبهذه الصيغة، أصبحت الأفلاطونية المحدثة التعبير الأخير عن الفلسفة الوثنية الكلاسيكية، وبادرت إلى الاضطلاع بدور حامل الأفلاطونية التاريخي في القرون اللاحقة.

نجح كل من الأفلاطونية المحدثة والفلك في التعالي على الانشقاق الفكري في الحقبة الهلينستية، وقد كانا، مثل أشياء أخرى كثيرة في الثقافة الكلاسيكية، نتاج صيغ الفكر اليوناني المتوغلة، والمتزاوجة مع حشد من الحوافز الثقافية اللاهلينية. وقد مارسا، كل على طريقته، تأثيراً مستديماً، وإن مضمراً أحياناً، في الفكر الغربي اللاحق. ومع ذلك، فإن رياحاً جديدة قوية كانت قد بدأت تعصف بالوعي الإغريقي - الروماني مع حلول الحقبة الكلاسيكية المتأخرة، برغم التجديد المرحب به للفلسفة الوثنية في السنوات الأخيرة من حياة الأكاديميات على أيدي أتباع الأفلاطونية المحدثة. وفي النهاية، كان لا بد لروح الحقبة الهلينستية المسكونة بالقلق من أن تلتمس خلاصها في ملاذ جديد كلياً.

وبرغم جملة الاستثناءات المهمة التي سبق الإتيان على ذكرها، بدت الجهود اللاحقة للثقافة الهلينية في الحقبة الكلاسيكية مفتقرة إلى التفاؤل والفضول الفكريين

الجريئـين اللذين كانا قد طبعا اليونانيين السابقـين وميزاهم. على الأقل يظهر على السطح، أن الحضارة الهلينستية بدت لافتة ومثيرة لتنوعها لا قوتها، لذكائها العالمي، لا عبقريتها المستلهمة، لدأبها على إدامة وتطوير مآثرها وإنجازاتها الثقافية السابقة، لا لانشغالهـا بصياغة مآثر جديدة. كثرة من التيـارات ذات الشأن كانت فاعلة، غير أن الحشـد لم يكن متجانسـاً. بقيت النظرة الثقافية قلقـة، ارتيابية ميالة إلى الشك حينـاً ودوغمائية مكبلة بالجمود العقديّ حينًا آخر، توفيقية مرة ودافعة نحو التشظي مـرة أخرى. جملة المراكز التعليمية ذات المستوى التنظيمي الرفيع بدت عامل إحباط للعبقريـة الفرديـة. فلدى حصـول الاجتياح الرومـاني لليونان في القـرن الثاني قبل الميلاد، كان الزخم الهليني قد بدأ يتضاءل ويخبو، تاركاً مكانه لنظرة أكثر مشرقية، نظرة قائمة على إخضاع الإنسان لقوى ما وراء الطبيعة المهيمنة والطاغية.

رومـا

إلا أن الحضـارة الكلاسيكية شهدت في روما ازدهاراً خريفياً واسعاً، حفزه المزاج العسكري والتحريري للجمهورية أولاً، وغذّاه بعد ذلك عصر السلام الروماني **باكس رومانـا** (Pax Romana) المتحقـق خلال حقبة الحكـم الأمبراطوري الطويلة لقيصر أوغسطوس، بعد ذلك. بنوعٍ من الدهاء السياسي والنزعة الوطنية الراسخة، معززين بالإيمان بآلهتهم الملهمـة والمرشدة، نجح الرومان ليس فقط في اجتياح حوض البحر الأبيض المتوسط كله مع جزء كبير من أوروبا، بل وفي أداء رسالتهم المتصورة المتمثلة في نشـر مظلـة حضارتهم فوق العالم المعروف من أولـه إلى آخره. لولا ذلك الاجتياح الـذي لم يصبـح ممكناً إلا بفضل التكتيـكات العسكرية التي لا تعـرف معنى الرحمة والعبقريـة السياسيـة الطمـوح لدى قـادة مثل يوليوس قيصر، لما كان بقـاء التركة الإيجابيـة للثقافة الكلاسيكيـة، في الغرب أو الشرق، ونجاتها مـن ضغوط الإغارات والهجمات البربرية والمشرقية اللاحقة، واردين في قائمة الاحتمالات.

ثقافـة روما بالـذات أسهمـت إسهاماً ذا شـأن في الإنجاز الكلاسيكـي. فكل من **شيشـرون**، **وفيرجيـل**، **وهوراس**، **وليفي**، أوصل اللغة اللاتينيـة، تحت تأثير المعلمين والأسـاتـذة اليونانيـين، إلى مستوى رفيع مـن النضج البلاغي. والتربيـة (البايديا)

اليونانيــة اكتسبــت روحــاً جديــدة في هيومانيتاس (ترجمــة شيشرون لكلمــة بايديا اليونانيــة) الأرستقراطية الرومانية، التعليم الليبرالي المستند إلى الكلاسيكيات. أما الميثولوجيا (علم الأساطير) اليوناني فجرى رفدها، وإغناؤها، والحفاظ عليها في كتلة الميثولوجيــا الرومانية، كما تم نقلهــا إلى الأجيال اللاحقة الغربية عبر مؤلفات **أوفيد وفيرجيل**. وقد فعل الفكر الحقوقي الرومــاني، المتضمن إحساساً جديداً بالعقلانية الموضوعيــة والقانــون الطبيعــي المستمدين من مفهــوم **اللوغوس** الكــوني اليوناني، فعلــه إذ أضفى وضوحاً منهجيــاً على زحمة المعاملات والمبــادلات التجارية المخترقة للأمبراطوريــة طولاً وعرضــاً، متجاوزاً فوضــى القيود الجمركية المحليــة المتضاربة ومطوراً حزمة مبادئ ناظمة لقوانين الاتصال والملكية ذات الأهمية الحاسمة بالنسبة إلى تطور الغرب اللاحق.

انطوت الطاقة والضخامة المجردتــين للمشروع الروماني على فرض مهابة العالم القديم ورهبته، إلا أن إشراق ثقافة روما وبهاءها لم يكونا إلا **نسخة مقلّدة** (imitatio)، وإن مستلهمــة، لمجد اليونان، ولم تتمكن ضخامتها وحدها من الحفاظ، إلى أجل غير مسمــى، على الروح الهلينية. ومع أن نبــل الطابع انعكس، في الكثير من الأحيان، على مــرآة فوضى الحياة السياسية، فــإن العبقرية الرومانية ما لبثت، تدريجياً، أن فقدت حيويتها. إن نجاح نشاط الأمبراطورية العسكري والتجاري الجامح والكاسح بالذات، وهــو نجاح لا علاقة له بأي دوافع أكثر عمقــاً، كان يؤدي إلى إضعاف لحمة المواطنية الرومانية وسداها. أكثرية الفاعليات العملية، بله النشاط العبقري، تدهورت تدهوراً خطــيراً في الأمبراطوريــة بعيد **جالينوس وبطليموس** في القــرن الثاني قبل الميلاد، وبريــق روعة الآداب اللاتينية بدأ يخبو في الحقبة نفسها. أما الإيمان بتقدم الإنسان، ذلك الإيمان المتجلي بوضوح وعلى نطاق واسع في الازدهار الثقافي المبهر الذي شهدته يونــان القــرن الخامس قبل الميلاد الــذي تم التعبير عنه بين الحــين والآخر، من قبل علمــاء وتكنولوجيــين عادة، في العصــر الهليني، فكاد يختفي في القــرون الأخيرة من عمر الأمبراطورية الرومانية. كانــت أروع ساعات الحضارة الكلاسيكية قد أصبحت مــن الماضــي، وجملة العوامل المختلفة التــي تضافرت لدفع رومــا إلى الهاوية - إدارة

قمعيـة قائمة على النهب والسلـب، وطبقة جنرالات ذات طموحات متطرفة، وإغارات بربرية دائمة، وأرستقراطيـة فاسدة وعاجزة، وتيارات دينية معارضة ناشطة بهدف تقويض السلطـة الأمبراطورية وشـل الاندفاع العسكـري، وتضخُّم فظيـع متواصل، وسلسلة أمراض وبائية، وكتلة سكانية متضائلة دون حيوية أو تركيز - أسهمت جميعاً في التعجيل بالموت الواضح بجلاء للعالم المستوحى من اليونان.

ولكنْ تحـت الركام المتألق للثقافـة الكلاسيكية، وفي قلب مصـدر النسيج الديني الهلينستي، ثمة عالم جديد كان يتشكل ببطء وثبات عنيد.

انبثاق الديانة المسيحية

إن الحضـارة اليونانيـة - الرومانية الكلاسيكيـة، التي تُعد كيانـاً واحداً، نشأت، وازدهـرت، وأفل نجمها في غضـون ألف سنة. أواسط هذه الألفيـة، عاش في الجليل عند تخوم الأمبراطورية الرومانية قائد شاب هو يسوع الناصري، علّم، وقضى نحبه. رسالته الدينية الجذرية تبنتها مجموعة صغيرة، ولكنها شديدة الحماس والإيمان من التلاميـذ اليهود الذين آمنوا بأن يسـوع كان، بعد موته على الصليب، قد ارتفع عائداً إلى السماء وتجلـى بوصفه المسيح (المدهون بالزيت)، سيد العالم و**مخلّصه**. تم بلوغ مرحلـة جديدة من مراحل تطور الدين مع ظهور **بولس** الطرسوسي الذي كان يهودي المولـد، روماني الجنسيـة، ويوناني الثقافة. وهو في الطريـق إلى دمشق لوقف تواصل انتشـار ما رآه هرطقة وتهديداً للأصولية اليهودية، وقـع بولس أسير حلم عن المسيح الصاعد. وبعد ذلك تبنى بحماسة الدين الذي كان عدوه اللدود، وأصبح بالفعل أوسع مبشريـه شهـرة وأكثر لاهوتييـه تأسيساً. وفي ظـل قيادة بولس، سرعـان ما انتشرت الحركـة الدينية الصغيرة، واصلة إلى الأجزاء الأخـرى من الأمبراطورية -إلى آسيا الصغرى، ومصر، واليونان، وروما نفسها- وبدأت تتأسس، بوصفها كنيسة عالمية.

خـلال الحقبة الهلينستية المضطربة، ثمة ظاهرة أشبه بأزمة روحية بدت صاعدة في الثقافـة، ثقافة بات منتسبوها المسكونـون بالحاجة الواعية إلى مغزى شخصي ما في الكـون ومعرفة شخصية بمعنى الحياة. وإلى مثل هـذه الحاجة كانت تتوجه سائر

الديانــات السريــة، والعبــادات الشعبية، والمنظومــات الغريبة، والمدارس الفلسفية، جميعها، بخطابها، إلا أن المسيحية هي التي برزت تدريجياً بوصفها العقيدة المظفرة، بعــد مُــدَد متقطعة من الملاحقة والاضطهــاد الشرسين من جانــب الدولة الرومانية. ونقطــة الانعطــاف في هــذه العملية كانــت أوائل القــرن الرابع الميلادي مــع الاهتداء التاريخــي لقسطنطــين، أمبراطــور روما، الذي ما لبــث أن التزم هــو، وألزم سلطته ودولته الأمبراطورية بقضية التبشير بالمسيحية ونشرها[13].

كان العــالم الكلاسيكــي قد شهد انقلابــاً عاصفاً في قرونه الأخــيرة؛ جراء تدفق الدين المسيحي من الشرق وغزوات برابرة الجرمان من الشمال. مع حلول نهاية القرن الرابــع، كانت المسيحية قد أصبحت ديانة الدولــة الرسمية للأمبراطورية الرومانية، ومــع حلول نهاية القرن الخامس كان الأمبراطور الروماني الأخير في الغرب قد أُطيح بــه من قبل أحــد الملوك البرابرة. بدا علــى السطح كما لو أن الحضــارة الكلاسيكية قــد تعرضــت للإطفــاء في الغــرب، كما لــو أن مآثرهــا وأفكارها العظيمــة قد تُركت للبيزنطيين وللمسلمين بعد ذلك؛ ليحفظوها وكأنها متحف. لقد أصاب **إدوارد غيبون** كبد الحقيقة حــين لخّص الوضع في كتابه **تاريخ انحطاط الأمبراطورية الرومانية وسقوطها**، قائلاً: (لقد قمت بوصف انتصار البربرية والدين). أما من وجهة النظر بعيــدة المدى لتطور الغــرب المعقد، فإن هاتين القوتين الجديدتــين لم تقوما بالإجهاز والاستئصــال الكاملــين للثقافة اليونانيــة - الرومانية بمقدار ما عكفتــا على تطعيم الأسس الكلاسيكية عالية التطور وعميقة الجذور بعناصرهما الخاصة المميزة[14].

برغــم انحدار أوروبا إلى نوع من العزلة والجمود الثقافيين خلال القرون اللاحقة (ولاسيمــا بالمقارنة مــع الأمبراطوريتــين البيزنطيــة والإسلامية) نجحــت الحيوية القلقــة المبــادرة لدى الشعــوب الجرمانيــة في التزاوج مــع التأثير التمدينــي لكنيسة رومــا الكاثوليكيــة وصولاً إلى التمخض عن ثقافة كانــت ستنجب، خلال ألف آخر من الأعوام، الغرب الحديث. وهذه العصور (الوسطى) بين الحقبة الكلاسيكية والنهضة كانت، إذًا، مدة حَمّل ذات شأن لا يستهان به. كانت الكنيسة المؤسسة الوحيدة الموحّدة للغــرب والدائبة علــى إدامة نوع من الارتبــاط بالحضارة الكلاسيكيــة. أما البرابرة

فقد اضطلعوا، هم أيضاً، بدورين مهمين: اعتنقوا المسيحية وبادروا في الوقت نفسه إلى إنجاز المهمة العظيمة المتمثلة في تعلم واستيعاب التراث الفكري الغني للثقافة الكلاسيكية التي كانوا قد ألحقوا الهزيمة بها. والمخاض المدرسي العظيم، ذلك المخاض الذي تم على امتداد مدة دامت ألف سنة في الأديرة أولاً، وفي الجامعات بعد ذلك، أحاط ليس فقط بالفلسفة والآداب اليونانية جنباً إلى جنب مع الفكر السياسي الروماني، بل وبجملة الكتابات اللاهوتية المثيرة الآن التي خطتها أقلام الآباء المسيحيين القدماء، تلك الكتابات التي توجتها مؤلفات **أوغسطين** الذي عاش وكتب أوائل القرن الخامس تماماً، حين كانت الأمبراطورية الرومانية تتداعى أمام ناظريه وتنهار من حوله تحت ضربات الغزوات البربرية. إنه الاندماج المعقد والمركب لحشد من العناصر العرقية، والسياسية، والدينية، والفلسفية الذي تمخض تدريجياً عن النظرة العالمية الشاملة المشتركة في المسيحية الغربية. وهذه النظرة المسيحية الخارجة من رحم النظرة الكلاسيكية اليونانية، بوصفها الرؤية الممسكة بزمام الثقافة كانت ستُغني وتُلهم حيوات وأنماط تفكير الملايين، حتى الحقبة الحديثة، ومازالت تفعل، بالنسبة إلى كثيرين.

الجزء الثالث

النظرة المسيحية إلى العالم

تتركز مهمتنا المقبلة على فهم منظومة الإيمان المسيحية. فأي استحضار وجيز لتاريخنا الثقافي والفكري لا بد له من مقاربة هذه المهمة بعناية؛ لأن المسيحية تولت رئاسة الثقافة الغربية خلال الجزء الأكبر من وجودها، ليس فقط حاملة حافزها الروحي المركزي على امتداد ألفيتين كاملتين، بل ومؤثّرة في تطورها الفلسفي والعلمي، وصولاً إلى عصري النهضة، فالتنوير. حتى الآن، مازالت النظرة المسيحية إلى العالم تمارس، بصيغ أقل وضوحاً، ولكن ليست أقل أهمية، تأثيراً في -بل وتطغى بالفعل على- الروح الثقافية الغربية، حتى حين تكون الأخيرة صارخة العلمانية في مواقفها.

من المتعذر الآن تأكيد ما صدر عن يسوع الناصري التاريخي بالذات من قول، وفعل، ومعتقد بدقة. لم يكتب يسوع شيئاً للأجيال المقبلة، ومثله في هذا مثل سقراط. من المسلم به نسبياً استناداً إلى الدراسات التاريخية والتأويلات النصية أنه وعظ، في إطار التراث الديني اليهودي، داعياً إلى التوبة انتظاراً لمجيء مملكة الرب (أو ملكوت السماء) الوشيك، أنه رأى هذه المملكة البازغة حاضرة سلفاً في أقواله وأفعاله، وأنه تعرض، جراء هذه المزاعم، للإعدام على يد الوالي الروماني **بيلاطوس النبطي** نحو عام 30م. إن حشداً من العناصر الرئيسة الأخرى لحياة يسوع التي تعد مقدسة في العقيدة المسيحية -قصة القيامة المسرحية، وجملة حكايات الإعجاز المختلفة، ووقوف يسوع على حقيقة الثالوث (الأب والابن والروح القدس)، واعتزامه تأسيس دين جديد- متعذر على الإثبات الحاسم، عبر الرجوع إلى الأدلة التاريخية والنصية.

إن الأسفار أو الأناجيل الأربعة للعهد الجديد لم تؤلف، وأسس العقيدة المسيحية لم تُرسخ من قبل أبناء وأحفاد أتباع يسوع المباشرين، وصولاً إلى صياغة بنيان إيماني متقن ومتنافر أحياناً، إلا بعد حلول النصف الثاني من القرن الأول. جاء هذا البنيان

منطوياً، ليس فقط على وقائع حياة يسوع الباقية في الذاكرة، بل وعلى سلسلة طويلة متنوعة الحلقات من السير، والأساطير، والحكايات والأقوال المأثورة، من الرؤى والنبوءات اللاحقة، من التراتيل والصلوات، من المعتقدات الرؤيوية الكارثية (كما في سفر الرؤية) من متطلبات الكنيسة الفتية على صعيد المواعظ التعليمية، من النظائر المتمفصلة مع الكتب المقدسة العبرية، مع جملة التأثيرات الأخرى اليهودية، اليونانية، واللاأدرية، ومن اللاهوت والنظرة التاريخية الخلاصيين - موحدة جميعاً عبر التزام مؤلفي الأناجيل الإيمانية بالدين الجديد. أما مدى النجاح الذي بلغه هذا المجمع النهائي في عكس الوقائع والتعاليم الفعلية لحياة يسوع فيبقى إشكالياً. إن أقدم الوثائق المسيحية الباقية هي رسائل بولس الذي لم يلتقِ بيسوع قط. يبقى يسوع الذي بات التاريخ يعرفه، إذًا، هو يسوع المصوَّر -المتذكَّر، المعاد تركيبه، المفسَّر، الملمَّع، المتخيَّل بخيال خصب- في العهد الجديد من قبل كتاب عاشوا بعد جيل أو اثنين من المدة التي تغطيها رواياتهم، وعطفوا تأليفها على تلاميذ يسوع المباشرين الأصليين.

حتى هذه الكتابات اختيرت تدريجياً، بوصفها آيات وحي حقيقية صادرة عن الرب من قبل التراتبية الكنسية المبكرة من كتلة أكبر من المواد التي كان بعضها (عموماً مؤلفة في أوقات لاحقة) يقدم وجهات نظر مختلفة جذرياً عن الأحداث المطروحة للمناقشة. والكنيسة الأرثوذكسية التي جعلت هذه الأحكام ذات الأهمية الحاسمة بالنسبة إلى التشكيل اللاحق للمنظومة الإيمانية المسيحية عدت نفسها مرجعية مؤسسة مع أوائل الحواريين والتلاميذ ومكرسة سماوياً ودينياً من قبل الكتاب المقدس. كانت الكنيسة ممثلة الله على الأرض، مؤسسة مقدسة من شأن تراثها المتواصل أن يشكل المفسِّر الحصري لوحي الله الموجه إلى الإنسانية. ومع البروز التدريجي للكنيسة، بوصفها البنيان والنفوذ المهيمنين في الديانة المسيحية المبكرة، جرى اعتماد الكتابات التي باتت تؤلف العهد الجديد، مضافةً إلى الإنجيل العبري (العهد القديم «التوراة»)، بوصفها الأساس الشرعي والتشريعي الناظم للتراث المسيحي، وقد كانت هذه، عملياً، عنصراً حاسماً في تحديد معايير النظرة المسيحية المتطورة إلى العالم.

هـذه الكتابات سوف تشـكل، إذًا، أساساً لدراستنا الحاليـة التي تتناول الظاهرة المسيحيـة. ولأن موضوعنا هو طابع وديناميكية العلاقة بين النظرات العالمية السائدة والمهيمنـة في الحضارة الغربية، فـإن اهتمامنا هنا متركز على التراث المسيحي الذي بقـي فارضاً نفـوذه الثقافي على الغرب، منذ سقوط روما وحتـى الحقبة الحديثة. ما كان الغـرب المسيحـي يرى أنه صحيـح عن العالم وعن موقع البشـر فيه هو اهتمامنا المحـدد، وتلك النظـرة العالمية كانـت مستندة إلى قاعـدة الوحي الكنسـي المقدس، ثم جـرى بالتدريج تعديلها، وتطويرهـا، وتوسيعها بفعل سلسلـة مختلفة من العوامل اللاحقـة في ظـل الإشراف والإرشاد التسلطـي للتقاليد الكنسيـة في المقام الأول. قد يبدو واقع قيام الكنيسة بترسيخ المرجعية الإلهية للنص الديني، وأن الأخير هو الذي تـولى ترسيخ السلطة السماويـة للكنيسة، واقعاً غير مباشر، غـير أن ذلك التصديق المتبـادل التكافلي الـذي تأكد في العقيدة جراء الألفة الكنسيـة المستمرة، كان عملياً، ناظم عملية تشكل النظرة المسيحيـة. هذا التراث، بصيغته الإنجيلية التأسيسية من جهة وبتطوراته اللاحقة من جهة ثانية، هو، إذًا، موضوع بحثنا.

بدايـة، دعونـا نوجه انتباهنا إلى ذلك التراث الذي خرجـت المسيحية من رحمه، أعني تراث الإسرائيليين المنحدرين من إبراهيم وموسى، ذلك التراث المركز بكثافة، والصارم أخلاقياً، والغني دينياً.

التوحيد اليهودي وتأليه التاريخ

في الرؤيـة العبرية يتشابك اللاهوت والتاريـخ تشابكاً، لا انفصام له. أفعال الرب وأحداث التجارب الإنسانية تؤلف واقعاً واحداً، والسرد التوراتي للماضي العبري يكاد لا يهدف إلا إلى الكشف عن منطقه الإلهي، بدلاً من إعادة بناء سجل تاريخي مجدد. وكما في المسيحية، يتعذر تمييز الأسطورة عن الواقع بوضوح في التاريخ المبكر لليهودية. ولكن من شأن نواة تاريخية محددة لفهم الذات اليهودية التقليدية أن تتجلى، بالرغم مـن أن تحريفات وإضافات توراتية لاحقة تحجب حقيقة انبثاق شعب معين في الشرق الأوسط القديم يؤمن بديانة توحيدية من رحم خلفية سابقة (خلفية ممتدة إلى الآباء إبراهيـم، إسحاق، ويعقوب في العقود الأولى من القرن الثاني قبل الميلاد) مؤلفة من

قبائل شبه بدوية، مع عناصر تعددية آلهة في عبادتها.

من المؤكد أن تاريخ الشعب العبري ورسالته وديانته لم تكن شبيهة بما لدى أي شعب آخر في العالم القديم. ففي زحمة عدد كبير من الأمم، الأقوى والمتقدمة أكثر في الغالب، راح العبرانيون يتصرفون، كما لو كانوا الشعب المختار، المميز كأمة من شأن تاريخها أن ينطوي على نتائج روحية ذات شأن بالنسبة إلى العالم كله. وفي قلب أرض كانت فيها قبائل وأمم محيطة تعبد حشداً من آلهة الطبيعة آمن **العبرانيون** بأنهم على علاقة فريدة ومباشرة مع الرب الواحد المطلق الموجود فوق جميع الكائنات الأخرى وخلفها، بوصفه خالقاً للعالم وموجهاً لدفة تاريخ هذا العالم. وبالفعل، فإن العبرانيين تصوروا تاريخهم مستمراً، وعاكساً لبدايات الخلق الأولى بالذات، حيث كان الرب قد صنع العالم، وعلى صورته هو، الإنسان. ومع العصيان الأول لآدم وحواء وطردهما من جنة عدن، كانت مسرحية نفي الإنسان الدرامية من السماء قد بدأت، تتجدد مرة بعد أخرى -هابيل وقابيل، نوح والطوفان، برج بابل- إلى أن تمت دعوة إبراهيم إيمانياً باتباع الخطة التي رسمها الرب لشعبه.

في أثناء الخروج، حين تولى موسى قيادة العبرانيين وتحريرهم من الأسر في مصر، ثم التأسيس للعهد المقدس الذي تماهت إسرائيل من خلاله مع الرب: يهوا، ورأته سيد التاريخ المنقذ[15]. على هذه القاعدة التاريخية استند إيمان الإسرائيليين المتواصل بالوعد القائم على تحققهم المستقبلي. عبر تبنيهم لوصايا الرب التي نزلت على موسى على جبل سيناء، أقدم العبرانيون، بامتثال، على خطب ود ربهم ومشيئته غير القابلة للتجاوز أو الإلغاز. لم يكن إله العبرانيين إلا إله المعجزات والأهداف الدائب على إنقاذ الأمم أو سحقها، وعلى استخراج الماء من بطن الصخور، واستنزال الطعام من السماء، وإنجاز خطته الخاصة بإسرائيل. لم يكن إلههم خالقاً وحسب بل ومحرراً، وقد طمأن شعبه، إذ وعده بمصير مجيد شرط بقائه وفياً له وملتزماً بشريعته.

بقيت ضرورة الثقة بالرب والرهبة منه مهيمنتين على الحياة اليهودية، بوصفهما شرطاً مسبقاً للاستمتاع بنعمة قوته الإنقاذية في العالم. هنا بالذات كان الشعور الطاغي بالإلحاحية الأخلاقية، بكون القدر محدَّداً آخر المطاف بالأفعال الإنسانية

الحاضرة، وبمسؤولية الفرد المباشرة أمام إله كلي الرؤية وكلي العدالة. من هنا أيضاً كان شجب أي مجتمع ظالم، واحتقار النجاح العلماني الفارغ، والدعوة النبوئية إلى التجدد الأخلاقي. ثمة رسالة سماوية نزلت على اليهود، داعية إياهم إلى الاعتراف بسيادة الرب على العالم، وإلى الإسهام في تحقيق غايته - جلب السلام، والعدالة، والنجاح للبشرية كلها. وهذه الخطة الأخيرة تجلت بوضوح في القرون اللاحقة من التاريخ المتقلب المضطرب لإسرائيل القديمة، خلال السبي البابلي (القرن السادس قبل الميلاد) وبعده، حين تطور إحساس متزايد بـ «يوم الرب» القادم، وهو اليوم الذي كان سيشهد قيام مملكة الرب، ومكافأة الصالح ومعاقبة الطالح، وتكريم إسرائيل، بوصفها المنارة الروحية للإنسانية. هو اليوم الذي كان سيشهد تمخض عذابات الشعب المختار الحالية عن حقبة جديدة قائمة على العدل، وعلى الورع الحقيقي، وعلى تجلي مجد الرب الكامل وانعكاسه على العالم. فبعد قرون من العناء والهزائم كانت شخصية مسيحيانية (خلاصية - هادية) ستظهر، شخصية كان التاريخ نفسه سيهتدي، عبر قوته الإلهية، إلى نهايته المظفرة. و«الأرض الموعودة» لإسرائيل، الملأى باللبن والعسل، باتت الآن موسعة لتصبح عملية قيام إسرائيل بجلب مملكة الرب إلى الإنسانية كلها. هذا الإيمان، هذا الأمل في المستقبل، هذا الحافز التاريخي الفريد الذي رفع لواءه حشد من الأنبياء والمسجل على نحو مقنع وملزم في شعر الكتاب المقدس ونثره، هو الذي ضمن بقاء الشعب اليهودي واستمراره مدة ألفي عام.

حين بدأ يسوع الناصري كهانته، بدأها في أجواء ثقافية يهودية مشحونة بفيض من توقعات مجيء مسيح مخلص وحل رؤيوي كارثي لعقدة التاريخ، في ظل فيض توقعات كان قد بلغ حدوده القصوى. ومثل هذا السياق أضفى ثقلاً درامياً استثنائياً على مبادرة يسوع إلى تبشير إخوته الجليلين بأن الزمن كان، في شخصه هو، قد وصل، أخيراً، إلى محطة تحقق النبوءات التوراتية: (باتت مملكة الرب في متناول اليد». غير أن تعاليم يسوع عن المملكة الوشيكة، ولا التوقعات الأخروية المثارة من قبل وعاظ جوالين مثل: يوحنا المعمدان هي التي ألهمت بالدين الجديد.

ومهما يكن أساس ذلك الإيمان -ذلك الاعتقاد الراسخ الذي تتعذر المبالغة بمدى رسوخه- فإن ما كان سيبدو واضحاً هو أن أتباع يسوع كانوا قد حققوا، بسرعة وشمول لافتين، إعادة صياغة لعقيدتهم الدينية التي قامت بتفجير سلسلة من الافتراضات القديمة وإطلاق فهم جديد للرب والإنسانية.

وهذه الرؤية الجديدة انبثقت بعيد الصلب من رحم سلسلة من تجارب الوحي التي أقنعت عدداً من أتباع يسوع بأن معلمهم قد عاد إلى الحياة، وقد قام. وهذه «التجليات» ما لبثت، وقد تعززت، لاحقاً، بتجربة بولس الرؤيوية عن المسيح الذي قام، أن أقنعت التلاميذ بأن يسوع كان، بمعنى من المعاني، قد تمت استعادته كلياً بفعل قدرة الرب. باتت النبوءات التوراتية اليهودية قابلة للفهم على نحو صحيح الآن: لم يكن المسيح ملكاً أرضياً؛ إنه ملك روحي؛ ومملكة الرب لم تكن انتصاراً لإسرائيل، بل إنقاذاً إلهياً للإنسانية، إنقاذاً جالباً لحياة جديدة مشبعة بروح الرب. وهكذا، فإن الحدث المخيب بمرارة لصلب زعيمهم شهد انقلاباً عجائبياً في عقول تلاميذه، إذ تحول إلى قاعدة راسخة وإيمان دون حدود واضحة بعملية خلاص نهائية للبشرية، وإلى حافز استثنائي الفاعلية للتبشير بذلك الإيمان.

كان يسوع قد تحدى أشقاءه اليهود طالباً منهم التسليم بفاعلية الرب الإنقاذية في التاريخ، وهي فاعلية ظاهرة بوضوح في شخصه وكهانته. وهكذا فإن المسيحية زعمت أنها عبارة عن تحقق الآمال اليهودية: وفي مفارقة قائمة على المزاوجة بين الخطيّ والسرمدي أعلنت المسيحية حضور المسيح في العالم حضوراً لمستقبل الرب الموعود. أما مملكة الرب فكانت قد باتت حاضرة، ولكنها بقيت مع ذلك في حالة بزوغ، ليكتمل إنجازها مع انتهاء التاريخ عند عودة المسيح المظفرة. صحيح أن العالم كان قد تصالح مع نفسه في المسيح، ولكنه لم يكن بعد قد تم استكمال إنقاذه. ومن هنا، فإن المسيحية توجت الأمل اليهودي من ناحية، ولكنها ظلت أيضاً مصرة على استئناف أمل بانتصار روحي كوني في المستقبل القريب، حين سينبثق خلق جديد وإنسانية جديدة مستمتعة بنعمة حضور الرب الطليق دونما عوائق، من ناحية ثانية.

تماماً مثلما وفر الخـروج الأساس التاريخي للأمل اليهودي بيوم الرب المستقبلي، تمخض بعث المسيح وعودته إلى الرب عن توفير أساس الأمل المسيحي ببعث البشرية وعودتها إلى الـرب في المستقبل. وتماماً مثلما نجح الكتـاب المقدس (العهد القديم) اليهـودي بكشفه عن شريعة الـرب ووعوده، متناقضاً مع تاريخ شعبه، في إدامة اليهود عبر القـرون وشحن حيواتهم بمبادئه وآماله، فإن الأسـاس الداعم للديانة الجديدة وتقاليدها أصبح متمثلاً في الإنجيل المسيحي، مع «عهد جديد» أُلحق بـ «العهد القديم» (الإنجيل اليهودي). أما الكنيسة فكانت إسرائيل الجديدة. والمسيح كان هو العهد أو الميثاق الجديد. وهكذا فإن طابع العصر الجديد الذي أقبل مع المسيحية كان ممهوراً بالطابع اللاهليني كلياً لأمة إسرائيل الصغيرة.

بـين سائر الصفات المميـزة للديانة الجديدة، كانت ادعـاءات المسيحية الزاعمة بامتـلاك صفتـي الشمول والتحقـق التاريخي محوريـة، وهي ادعـاءات مستمدة من اليهوديـة. فالإلـه اليهـودي -المسيحي لم يكـن إلهاً قبليـاً أو مدينـاً واحـداً بين حشد مـن الآلهة، بل كان الـرب الأعلى الحقيقي الوحيد، صانع الكـون، سيد التاريخ، ملك الملـوك كلـي القدرة وكلي المعرفة الـذي تستحق حقيقته وقدرته اللتـان لا نظير لهما، وبجـدارة، ولاء جميـع الأمم والبشرية كلهـا. في تاريخ إسرائيـل، كان ذلك الرب قد دخـل العالم على نحوٍ حاسـم، قال كلمته عبر الأنبياء، ودعـا الإنسانية إلى مصيرها السماوي المقدس: كان من شأن ما يخرج من رحم إسرائيل أن ينطوي على أهمية ذات علاقة بتاريخ العالم. وبالنسبـة إلى الأعداد المتزايدة بسرعة من المسيحيين الدائبين علـى نشر رسالتهم في طول الأمبراطورية الرومانية وعرضها، فإن المسيحية هي التي خرجت من رحم إسرائيل.

العناصر الكلاسيكيـة والموروث الأفلاطوني

نظراً لطبيعة العقيدة المسيحية الفريدة ورسالتها الأساسية، فقد انتشرت بصورة مذهلة من نواتها الجليلية الصغيرة، وصولاً إلى الإحاطة بالعالم الغربي. ففي غضون جيـل واحد بعد موت يسوع، كان أتباعه قد قاموا بصياغة تركيبة دينية وفكرية داخل إطـار عقيدتهم الجديـدة التي قامت ليس فقـط بإلهام كثيرين بالمبـادرة إلى تنفيذ

المهمــة الصعبة في الغالب، مهمة إيصال تلك العقيــدة إلى البيئة الوثنية المحيطة، بل وكانت أيضاً قادرة على مقاربة جملة التطلعات الدينية والفلسفية لأمبراطورية عالمية مدنيــة متطورة والعمل لاحقاً على تحقيقها. ومع ذلك، فإن التصور الذاتي للمسيحية بوصفهــا ديانــة عالمية تيسر كثيراً جــراء علاقتها بالعالم الهلينستــي الأوسع. ومع أن ادعــاء المسيحية للكونية الدينية ذو جذور يهوديــة، فإن كونيتها الفاعلة - نجاحها في التبشــير - مــن جهة وكونيتها الفلسفيــة من جهة ثانية، كانتا مدينتــين بأشياء كثيرة لمــكان ولادتهــا الإغريقي - الرومــاني. في نظر قدماء المسيحيــين لم يكن تجسد الإله في اللحظــة التاريخيــة التي شهــدت تقاطــع الديانة اليهوديــة، والفلسفــة اليونانية، والأمبراطورية الرومانية مصادفة.

مــن اللافــت أن الأكثر قربــاً من يســوع لم يكونوا يهــود الجليل، بــل بولس، ذلك المواطــن الرومــاني ذو الخلفية الثقافية اليونانية الذي قــام، عملياً، بتوجيه المسيحية إلى رسالتهــا الكونية. وعلى الرغم من أن جميع أوائل المسيحيين كانوا افتراضياً، من اليهــود، فإن حفنــة صغيرة فقط من اليهود ما لبثوا أن أصبحوا مسيحيين. على المدى الطويــل نجح الدين الجديــد في خطب ود قطاعات أوسع من أبنــاء العالم الهلينستي الأوســع[17]. صحيح أن اليهود كانوا قد انتظروا مسيحاً منذ أمد طويل، غير أنهم ظلوا يتوقعون ظهور إما عاهــلاً سياسيًّا، مثل ملكهم القديم داود، الذي كان سيؤكد سيادة إسرائيــل في العــالم، أو أمــيرًا روحيًّا صريحًــا -«ابن إنســان»- كان سيحل نازلاً من السمــاوات في هالــة مجد ملائكية عند آخــر الزمن الدرامي المثــير. لم يتوقعوا ذلك اليســوع اللاسياســي، اللاكفاحي، الإنساني الواضح، المُعــاني والمحتضر. يضاف إلى ذلك أن الدين اليهودي كان بطبعه، على الرغم من أن اليهود كانوا يدركون أن من شأن دينهــم أن ينطوي على عواقب ذات شأن بالنسبــة إلى البشرية كلها، قومياً وانعزالياً، متمركــزاً، على نحوٍ شبه كامــل، على شعب إسرائيل، وهــي روح استمرت لدى أولئك اليهــود المسيحيين الأوائل في القدس ممــن عارضوا الاستيعاب الكامل لغير اليهود في جماعــة العقيــدة إلى حين إيقاظ إسرائيل كلها. وفي حــين أن مسيحيي القدس، تحت قيــادة يعقوب وبطرســ، استمروا لبعض الوقــت يطالبون بمراعــاة القواعد اليهودية التقليديــة التي تحظر أكل المشاع، بما يحصــر الدين الجديد في الإطار اليهودي، أكد

بولس، وسط معارضة شديدة، أن الحرية الجديدة مع التطلع المسيحي إلى الخلاص كانت قد أصبحت حاضرة كونياً، بالنسبة لغيرهم من خارج الناموس اليهودي، جنباً إلى جنب مع اليهود في إطار هذا الناموس. البشرية كلها بحاجة إلى المنقذ أو المخلص الإلهي، وهي قادرة على تبنيه واحتضانه. في ذلك السجال العقدي الأصولي الأول داخل الكنيسة، كانت نزعة بولس الكونية هي التي انتصرت على النزعة الإقصائية اليهودية، انتصاراً ترافق مع سلسلة طويلة من الارتدادات والأصداء بالنسبة إلى العالم الكلاسيكي.

إن امتناع الجزء الأكبر من اليهود عن تبني الوحي المسيحي، ونجاح رد فعل بولس - الذي غرس المسيحية في قلوب الأغراب من غير اليهود- تضافرا مع فيض من الأحداث السياسية لتحويل مركز ثقل الدين الجديد من فلسطين إلى العالم الهلينستي الأوسع. فبعد يسوع تابعت الحركات الثورية السياسية المسيحية (المهدوية) بقيادة حزب الغلاة نضالها بين صفوف اليهود ضد الرومان، واصلة إلى ذروة حاسمة بعد جيل واحد في انتفاضة فلسطينية واسعة الانتشار، وفي الحرب التي أعقبت الانتفاضة، نجحت جيوش روما في سحق التمرد، وفي الاستيلاء على القدس، وفي تدمير الهيكل اليهودي عام 70 م. تعرضت الطائفة المسيحية في القدس وفلسطين للتشريد والبعثرة، كما تعرضت العلاقة الأوثق بين الدين المسيحي واليهودية -تلك العلاقة التي كان مسيحيو القدس يصونونها ويرمزون إليها- للبتر. وبعد ذلك أصبحت المسيحية ظاهرة هلينستية أكثر منها فلسطينية.

لا بد أيضاً من ملاحظة أن الثقافة اليونانية - الرومانية، مقارنة باليهودية، كانت من نواحٍ عديدة أكثر بعداً عن الطائفية، وقرباً من الكونية والشمول على صعيدي ممارستها ورؤيتها على نحوٍ متسق. فالأمبراطورية الرومانية وقوانينها تعالت على سائر القوميات والحدود السياسية السابقة، مانحة المواطنة والحقوق لجميع الشعوب المهزومة، كما فعلت بالنسبة إلى الرومان. وقد نجح العصر الهلينستي، بمراكزه الحضرية العظيمة، إضافةً إلى التجارة والترحال، في ربط العالم المتمدن ربطاً غير مسبوق. والمثل الرواقي الأعلى لأخوة البشرية والمدينة الكونية (الكوزموبوليس)، أو

المدينــة العالمية شــكل تأكيداً لحقيقة أن جميــع البشر أبناء أحــرار ومتساوون للرب.

أما **اللوغوس** الكوني للفلسفة اليونانية، فقد تعالى على جميع التناقضات والنواقص الظاهــرة، حيــث عقل السمــاء حاكم للإنسانية كلهــا مع الكــون (الكوزموس) ولكنه كامن مع ذلك في عقل الإنسان وفي متناول أي فرد مهما كانت أمته أو شعبه بالقوة. إلا أن ديانــة مسيحية كونية ذات أبعاد عالمية لم تصبــح ممكنة إلا بفضل الوجود المسبق للأمبراطوريتين الإسكندرية والرومانية في المقام الأول، الأمبراطوريتين اللتين لولاهما لبقيــت الأوطان والشعوب المحيطــة بالبحر الأبيض المتوسط ممزقــة إلى كثرة هائلة من الثقافات العرقيــة ذوات الوضعيات اللغوية، والسياسيــة، والكوزمولوجية شديدة التبايــن والافتراق. وعلى الرغم من الخصومة المفهومة التي كان عدد كبير من أوائل المسيحيين يحسون بها تجاه حكام روما، فإن **عصر السلام الروماني (الباكس رومانا)** هــو الذي وفر حرية الحركة والتواصل التي كانت ضروريــة بالنسبة إلى نشر العقيدة المسيحية. فمن بولس، مع بداية المسيحية، إلى أوغسطين، أكثر أبطال المسيحية تأثيراً ونفــوذاً عند نهاية الحقبة الكلاسيكية، تعرضت شخصية الديانة الجديدة وتطلعاتها لقدرٍ حاسم من القولبة بفعل سياقها الإغريقي - الروماني.

تنطبــق هــذه الاعتبارات ليــس فقط على الجانــب العملي من نشــر المسيحية، بل وعلــى النظــرة المسيحية المتطورة والمركبــة إلى العالم، وقد باتــت مهيمنة على العقل الغربي. وعلى الرغم من أن النظرة المسيحية قد تبدو بنية إيمانية مستقلة وتوحيدية، فــإن بوسعنــا، على نحوٍ أكــثر دقة، أن نميــز لا اتجاهات متعارضة مــع الكل وحسب، بل واستمرارية تاريخيــة مع جملة التصورات الميتافيزيقية (الماورائية) والدينية لدى العالم الكلاسيكي. صحيح أن تعددية الثقافة الهلينستية وتوفيقيتها، هذه الثقافة ذات المدارس الفلسفيــة المتداخلة وأديانهــا القائمة على تعدد الآلهة، جــرى إبدالهما، مع صعــود المسيحية، بتوحيدية إقصائية مستمدة من الــتراث اليهودي. صحيح أيضاً أن اللاهوت المسيحي دأب على فرض الوحي التوراتي أو الإنجيلي، بوصفه حقيقة مطلقة، وعلــى مطالبة جميع التأملات والتخمينات الفلسفية بالامتثال الصارم للكنيسة، غير أن النظــرة المسيحية إلى العالم كانت، داخل هذه الحــدود، كثيفة الاغتناء بسابقاتها الكلاسيكيــات. لم يقــف الأمــر عند وجود أوجــه شبه بالغــة الحساسية بــين مبادئ

المسيحيــة وطقوسها ونظيرتها لــدى الديانات السرية، بل وقد كان يجري، إضافةً إلى ذلــك، ومع مــرور الزمن، استيعاب أوســع عناصر الفلسفة الهلينيــة اطلاعاً من قبل العقيــدة المسيحية، مع تمكينهم من ممارسة تأثيرهــم عليها. لا شك في أن المسيحية بــدأت وانتصــرت في الأمبراطورية الرومانيــة، لا بوصفها فلسفة بــل بوصفها ديناً - شرقيــا ويهودياً من حيــث الطابع، مشاعياً بقوة، خلاصياً، عاطفيــاً، صوفياً، معتمداً علــى بيانــات إيمانية وعقيــدة مستلهمة من الوحــي، وعلى الاستقلال عــن العقلانية الهلينيــة. ومع ذلك، فــإن المسيحية سرعان ما اكتشفــت أن الفلسفة اليونانية لم تكن مجــرد منظمة فكرية وثنية غريبة مضطرة للاشتبــاك معها، بل بدت لعدد غير قليل مــن علماء اللاهوت المسيحيين نسيجاً إلهياً، مسبق التنظيم، صالحاً لتفسير العقيدة المسيحية تفسيراً عقلانياً.

تمثــل جوهر لاهوت بولــس في إيمانه بأن يســوع لم يكن إنساناً عاديــاً، بل كان هو المسيــح الذي تجسد، بوصفــه يسوع الإنســان؛ ليخلص البشرية ويوصــل التاريخ إلى غايتــه المجيــدة. في رؤية بولس، تتولى حكمة الرب حكــم التاريخ كله بطريقة مخفية، ولكنها ما لبثت أن تجلت في المسيح، الذي صالح العالم مع السماء. ما من شيء إلا وهو موجود في المسيح الذي هو مبدأ الحكمة الإلهية بالذات. لم يكن المسيح سوى الأنموذج الأصلي للخلق كله، للخلق الذي حذا حذوه، واندمج فيه، واهتدى إلى معناه المظفر في تجســده وقيامته. وهكذا، فإن المسيحية باتت ترى مجمل حركة التاريخ الإنساني، بما فيه سائر نضالاته الدينية والفلسفية، خطة سماوية متجلية متحققة بمجيء المسيح.

إن ملاحظــة أوجه الشبه بين هذا التصور للمسيــح ونظيره في **اللوغوس** اليوناني لم تفــت المسيحيين الهلينستيين. فالفيلسوف اليهودي المعروف **فيلو** الإسكندري، وهو معاصــر أكبر سناً **ليسوع وبولس**، كان قد صاغ تركيبة يهوديــة - إغريقية متمحورة علــى عبارة «**اللوغوس**»[18]، إلا أن علاقة المسيحية بالفلسفة اليونانية لم تبدأ بفاعلية إلا مــع الكلمــات التمهيدية للكتــاب المقدس حسب يوحنا: «في البــدء كان **اللوغوس**». وبعيــد ذلك بدأت عمليــة اندماج غير عادية بين الفكر اليونــاني واللاهوت المسيحي، وتواصلت متمخضة آخر المطاف عن حصول تغيير في هذا وتلك.

في مواجهة حقيقية الوجود المسبق في الثقافة المتوسطية الأوسع تراثاً فلسفياً متطوراً أوجده اليونانيون، سرعان ما تنبهت الطبقة المثقفة من أوائل المسيحيين إلى ضرورة إدخال ذلك التراث في عقيدتهم الدينية. وعملية الاستيعاب هذه تمت مواصلتها إرضاء لهم هم من جهة ومساعدة للثقافة الإغريقية - الرومانية على فهم اللغز المسيحي من جهة ثانية. غير أن الأمر لم ينظر إليه على أنه زواج مصلحة؛ لأن الفلسفة الأفلاطونية ذات الأصداء الروحانية لم تكتفِ بالتناغم مع التصورات المسيحية المستمدة من آيات وحي العهد الجديد، بل تجاوزت ذلك إلى تطوير تلك التصورات وتعزيزها فكرياً. ثمة مبادئ أفلاطونية أساسية اهتدت الآن إلى ما يؤيدها، وإلى معنى جديد في السياق المسيحي: وجود حقيقة متعالية لكمال سرمدي، سيادة حكمة السماء في الكون، أولوية الروحي على المادي، التأكيد السقراطي على «رعاية الروح»، خلود الروح والضرورات الأخلاقية العليا، حصولها على عدالة السماء بعد الموت، أهمية المعاينة الذاتية المدقّقة، النصح بضبط العواطف والشهوات: خدمة للخير والحق، المبدأ الأخلاقي الذي يقول: إن من الأفضل التعرض للظلم بدلاً من ممارسته، الإيمان بأن الموت إن هو إلا معبر إلى حياة أكثر وفرة، وجود شرط قبلي لمعرفة إلهية محجوبة الآن بسبب حالة الإنسان الطبيعية المحدودة، فكرة الانخراط في الأنموذج الأصلي السماوي، الذوبان التدريجي في بوتقة الرب، بوصفه هدف طموحات الإنسان. ومع أن لها جذوراً كلية الاختلاف عن الديانة اليهودية - المسيحية، فإن التراث الأفلاطوني كان، في نظر عدد كبير من أوائل المثقفين المسيحيين، تعبيراً صادقاً عن الحكمة السماوية، القادرة على إضفاء رؤى ميتافيزيقية على بعض أكثر الألغاز المسيحية عمقاً. ومع نضج الثقافة المسيحية خلال عدد من قرونها الأولى، تطور فكرها الديني إلى لاهوت منهجي، ومع أن ذلك اللاهوت كان يهودياً - مسيحياً من حيث المضمون، فإن بنيته الميتافيزيقية كانت أفلاطونية إلى حدٍّ كبير. ومثل هذه المزاوجة تمت على أيدي كبار لاهوتيي الكنيسة الأولى - على أيدي الشهيد جوستين أولاً، كلمنت الإسكندري وأوريغن، على نحوٍ أكمل، بعد ذلك، وأوغسطين أخيراً، على نحو قمة في الكمال.

بدورها عُدت المسيحية تتويجاً للفلسفة، والكتاب المقدس أساساً للاجتماع العظيم بين الهلينية واليهودية. فالإعلان المسيحي أن **اللوغوس**، عقل العالم بالذات، كان

بالفعل قد تقمص شكل الإنسان في شخص يسوع المسيح التاريخي، وأثار اهتماماً واسعاً في عالم الثقافة الهلينستية. وعبر فهمهم للمسيح بوصفه لوغوساً متجسداً، قام أوائل اللاهوتيين المسيحيين بالمزاوجة بين العقيدة الفلسفية الإغريقية القائلة بعقلانية العالم السماوية القابلة للفهم من جهة والعقيدة الدينية اليهودية القائلة بعالم الرب الإبداعي، المتجلي عن إرادة الرب السماوية والمضفي على تاريخ الإنسان معناه الخلاصي. ففي المسيح، أصبح **اللوغوس** إنساناً: أصبح التاريخي والأزلي، المطلق والشخصي واحداً. ومن خلال فعله الإنقاذي، مكّن المسيح الروح من الوصول إلى الحقيقة المتعالية ولبى، من ثم مطلب الفيلسوف الأقصى. وبعبارات شديدة التذكير بالأفلاطونية بأفكارها المتعالية راح اللاهوتيون المسيحيون يبشرون بأن اكتشاف المسيح إن هو إلا اكتشاف حقيقة الكون وحقيقة وجود المرء الخاص في إشراق أحادي واحد.

بدت البنية الفلسفية الأفلاطونية الجديدة، المتطورة تتزامن جنباً إلى جنب مع اللاهوت المسيحي المبكر في الإسكندرية، مقدِّمة لغة ميتافيزيقية استثنائية الملاءمة لتحقيق فهم أفضل للرؤية اليهودية المسيحية. ففي الأفلاطونية الجديدة كان كبير الآلهة، الواحد، المتعالي غير القابل للوصف، قد طرح صورته الصريحة -النوس الإلهي أو العقل الكوني- وروح **العالم**. أما في المسيحية فإن الأب المتعالي كان قد طرح صورته الصريحة -الابن أو **اللوغوس**- وروح القدس. غير أن المسيحية أضفت الآن تاريخية ديناميكية على التصور الهليني، إذ أكدت أن **اللوغوس**، الحقيقة الأزلية الحاضرة منذ خلق العالم، كان قد أُدخل في تاريخ العالم على شكل إنساني لإعادة ذلك الخلق، عبر الروح، إلى جوهره السماوي المقدس. في المسيح تمت إعادة توحيد السماء والأرض، وتمت المصالحة بين الواحد والكثرة. وإن صعود الفيلسوف الروحي الخاص بات الآن، عبر تجسد **اللوغوس**، المصير التاريخي لمجمل الخلق. من شأن الكلمة أن توقظ البشرية كلها، وعبر الإقامة في الروح القدس كان من شأن عودة العالم إلى الواحد أن تحصل، ذلك النور الأعلى، المنبع الحقيقي للحقيقة المتدفق خارج كهف ظلال **أفلاطون**، بات الآن ينظر إليه على أنه المسيح. فقد أعلن كلمنت الإسكندري: (**باللوغوس**، صار العالم كله الآن أثينا واليونان).

مـن اللافت فيما يخص هـذه الحميمية بين الأفلاطونيـة والمسيحية أن **أفلوطين** وأوريغـن، المفكريـن المركزيين للمدرسة الأخيرة في الفلسفـة الوثنية والمدرسة الأولى للفلسفة المسيحية، على التوالي، تتلمذا على المعلم نفسه في الإسكندرية، على **آمونيوس كاكاس** (شخصيـة لغز يـكاد لا يُعرَف عنها شـيء). كانت فلسفة **أفلوطـين** بدورها عنصراً محورياً في اهتداء **أوغسطين** التدريجي إلى المسيحية، وهذا الأخير كان يرى **أفلوطـين** شخصـاً «عاد فيه **أفلاطون** حياً» ويعد فكر أفلاطـون «الأنقى والأسطع في الفلسفة كلها»، شديد العمق إلى التطابق شبه الكامل مع العقيدة المسيحية. وهكذا، فإن أوغسطـين كان يرى أن الأشكال أو المُثل الأفلاطونية موجودة في عقل الرب الإبداعي، وأن أساس الحقيقة كامن وراء عالم الحواس، ومتاح فقط عبر تحول جذري للروح إلى الداخل. وبرغم مسيحيّتها لم تكن عبارة **أوغسطين** الأنموذجية الأصلية: «الفيلسوف الحـق هو عاشق الـرب» أقل أفلاطونيـة. وصياغة **أوغسطـين** للأفلاطونية المسيحية كانت، افتراضياً، ستطغى على كل فكر القرون الوسطى المسيحي في الغرب. واستيعاب المسيحية للروح اليونانية كان حماسياً جداً إلى درجة أن **سقراط وأفلاطون** كثيراً ما عُـدّا قديسين ملهمين مما قبل المسيحية، ناقلين **للوغوس** المقدس الموجود في العصور الوثنية - «مسيحيين قبل المسيح» كما زعم جوستين. وفي الأيقونات المسيحية القديمة، جـرى تصوير سقراط وأفلاطون بـين الذين جرى إنقاذهم ممن انتشلهم المسيح من العالم السفلي بعد إغارته على هاديس (عالم الأموات). بحد ذاتها ربما كانت الثقافة الكلاسيكية محدودة وزائلة، غير أنها من وجهة النظر هذه كانت تولد من جديد عبر المسيحية، موهوبة حياة ومعنـى جديدين. وهكذا، فإن كلمنت أعلن أن الفلسفة كانت قد هيأت اليونانيين لاستقبال المسيح، تماماً مثلما كان الناموس قد أعد اليهود.

مهمـا تكن هـذه العلاقة مـع الفكر الأفلاطـوني راسخة، فـإن الزخـم الأساسي للمسيحية مستمد من أساسه اليهودي. فعلى النقيض من موازنة اليونانيين اللازمنية لعـدد كبير مـن الكيانات الأنموذجيـة الأصليـة ذات المواصفات والميادـين المختلفة، تمخضـت التوحيديـة اليهودية عن إضفاء إحساس استثنائـي القوة بالسماء، بوصفه كيانـاً شخصياً أعلى ذا خطة تاريخية محـددة لإنقاذ البشرية. فالله يفعل في التاريخ ومـن خلالـه بهدف وتوجه محدديـن. وبالمقارنة مـع اليونانيين، دأبـت اليهودية على

تكثيف وتشديد الإحساس بالمقدس أو الديني، معتبرة إياه فائضاً من الإله الأوحد، كلي القوة الذي هو الخالق والمخلص. وعلى الرغم من أن الديانة التوحيدية كانت موجودة دون شك في عدد من التصورات الأفلاطونية المختلفة للرب -العقل الكوني، القوة الخلاقة، المثل الأعلى للخير، وخصوصاً الواحد الأفلاطوني الجديد الأعلى- فإن رب موسى، حسب إقراره هو نفسه، كان فريداً تفردًا لا جدال حوله في ألوهيته، كما كان أكثر شخصانية في علاقته مع البشر، وأكثر تحرراً في نشاطه في تاريخ الإنسان، مقارنة بالمطلق الأفلاطوني المتعالي. وعلى الرغم من أن سيرة النفي والعودة اليهودية منطوية على وجه شبه مدهش بالعقيدة الأفلاطونية الجديدة حول خروج الكون (الكوزموس) من الواحد وعودته إليه، فإن الأول تمتع بملموسية تاريخية مشهودة مشاعياً، وبحماسة عاطفية مكرسة طقسياً لم تكن من ميزات مقاربة الثانية الأكثر باطنية، فكرية، وفردية.

في حين أن الإحساس الهليني بالتاريخ كان دورانياً، إذ بقي نظيره اليهودي خطياً وتقدمياً على نحو حاسم، بقي ذلك التحقق التدريجي لخطة الرب بالنسبة إلى الإنسان عبر الزمن[19]. وفي حين أن الفكر الديني الهليني كان ميالاً إلى التجريد وتحليلياً، فإن النمط اليهودي كان أكثر ملموسية، ديناميكية، وقطعاً. وحيثما كان التصور اليوناني للرب مستنداً إلى فكرة ذكاء أعلى حاكم، قام التصور اليهودي على تأكيد فكرة إرادة عليا حاكمة. فجوهر العقيدة اليهودية مستند إلى توقع ملتهب لاحتمال قيام الرب بالمبادرة الفاعلة إلى تجديد سيادته على العالم في عملية تحويل مسرحية مثيرة لتاريخ الإنسان، ومع مجيء زمن يسوع تركز هذا التوقع على ظهور مسيح شخصي. نجحت المسيحية في الجمع بين التراثين عبر الإعلان، عملياً، عن أن الحقيقة السماوية العليا والصادقة - حقيقة الرب الأب والخالق، المتعالي الأفلاطوني السرمدي - كانت قد توغلت في العالم الناقص والمحدود للطبيعة وتاريخ الإنسان عبر تجسيد يسوع المسيح، لحماً ودماً، **اللوغوس**، الذي كانت حياته وموته قد أطلقا عملية إعادة توحيد تحريرية للملكوتين المنفصلين من قبل - المتعالي والأرضي، الإلهي والإنساني، وصولاً إلى ميلاد جديد للكون (الكوزموس) عبر الإنسان. فخالق العالم واللوغوس كانا قد اخترقا التاريخ من جديد بقوة إبداع وخلق متجددة، مدشنين نوعاً

مــن المصالحة الكونية الشاملة. في عملية الانتقال من الفلسفة اليونانية إلى اللاهوت المسيحي، تم جعل المتعالي جوهراً أصلياً، والأبدي تاريخياً، وتاريخ الإنسان نفسه بات الآن ذا مغزى روحي: «صار **اللوغوس** لحماً يعيش بيننا».

هدايـة العقـل الوثنـي

على امتداد الحقبة الهلينستية، كانت حتى الثقافة اليهودية قد اختُرقت بتأثيرات هلينية. فالانتشار الجغرافي الواسـع للجاليات اليهودية عبر الأمبراطورية المتوسطية كان قــد سرّع هذا التأثير، المنعكس في أدبيات دينية يهودية لاحقة، مثل كتب الحكمة، في السبعونية، كما في الدراسات التوراتية في الإسكندرية، إضافة إلى الفلسفة الدينية الأفلاطونيــة **لفيلـو**. غـير أن الحافز اليهــودي ما لبث بــدوره، مع ظهــور المسيحية، وخصوصــاً مع تــولي بولس رسالة نشر إنجيلهــا فيما وراء حــدود اليهودية، أن أطلق حركــة معارضــة أحدثت انقلاباً جذريــاً في المساهمــة الهلينية في النظــرة المسيحية إلى العــالم المنبثقة في القرون المتأخرة من الحقبــة الكلاسيكية. فالتيارات القوية في الميتافيزيقــا، الأبستمولوجيا (علم المعرفة) والعلوم اليونانية، جملة المواقف اليونانية المميــزة من الأسطــورة، من الدين، ومــن الفلسفة، ومن تحقيق الــذات -تمت إعادة صياغتها جميعاً في ضوء آيات الوحي اليهودي- المسيحي.

تعرضــت مكانة **الأفكار** المتعالية، المركزية جــداً في التراث الأفلاطوني والمتمتعة بتقديــر واسع لــدى المثقفين الوثنيين، لقدرٍ لافت من التغيــير. صحيح أن أوغسطين اتفــق مــع أفلاطون على أن الأفــكار تؤلف الأشــكال الراسخة وغــير القابلة للتغيير لجميع الأشياء، وتوفر أساساً معرفياً متيناً للمعرفة الإنسانية. غير أنه أشار إلى أن **أفلاطون** مفتقر إلى عقيدة خلق مناسبة لتفسير مشاركة الخصوصيات في **الأفكار**. (فخالــق أفلاطــون، الديميورج (Demiurge) التيمياوسي، لم يكــن كائناً أعلى كلي القــوة؛ لأن عــالم الصيرورة الفوضوي الــذي فرض عليه أفــكاره كان موجوداً سلفاً مثلــه مثــل الأفكار نفسها؛ كما لم يكــن كلي القدرة في مواجهــة الأنانكه (Ananké) (كوكــب المشــترى) السبب الخاطئ. لذا فــإن أوغسطين جادل أن مــن شأن تصور أفلاطــون الميتافيزيقــي أن يتحقــق عــبر الوحي اليهــودي - المسيحــي الصادر عن

الخالـق الأعلى، الراغـب بحرية في خلق الوجود من العدم، والـذي لا يفعل ذلك إلا وفـق الأنمـاط الناظمة الأساسيـة التي رسختها الأفـكار الأزليـة الكامنة في العقل الإلهـي. رأى أوغسطين الأفـكار بوصفها التعبير الجماعي لكلمـة الرب، **للوغوس**، ونظـر إلى سائـر النماذج الأصليـة، بوصفها متضمنة، ومعبرة عـن كينونة المسيح. بـدا التشديـد هنا على الـرب وخلقه أكثر منه علـى الأفكار وتقليدهـا الملموس، مع قيـام الإطار الأول باستخدام الإطار الثاني واستيعابه، كما قامت المسيحية، عموماً، باستخدام الأفلاطونية واستيعابها إلى حدٍّ كبير.

إلى هذا التصحيح الميتافيزيقي **لأفلاطون**، أضاف **أوغسطين** تعديلاً أبستمولوجياً (معرفياً). كان أفلاطون قد أسند المعرفة الإنسانية كلها إلى مصدرين، الأول: مستمد من تجربة الحواس، وهي لا يعوّل عليها، والثاني: مستمد من الإدراك المباشر للأفكار الأبديـة، التي تكون معرفتها كامنـة ولكنها منسية وتتطلب الاستحضـار، والتي توفر المصدر الوحيـد للمعرفة المؤكدة. وافق أوغسطين على هذه الصياغة، مؤكداً أن ليس بوسـع الإنسـان امتلاك أفكار ذهنيـة منبثقة في عقله، دون أن تكـون مضاءة من قبل الـرب، كما لو من شمس روحية داخلية. وهكذا فـإن معلم الروح الحقيقي الوحيد هو معلم داخلي، وهو الرب. غير أن أوغسطين أضاف مصدراً آخر إلى مصدري المعرفة الإنسانيـة -الوحي المسيحي- مصدراً فرضـه سقوط الإنسان من السماء وأعاده إليه مجيء المسيح. وهذه الحقيقة، المتجلية في وصايا الإنجيل والواردة في تراث الكنيسة، أكملت الفلسفة الأفلاطونية تماماً، كما أكملت الناموس اليهودي، تمهيداً، في الحالتين، للنظام الجديد.

علـى الرغـم مـن أن أفلاطونية **أوغسطين** كانت محـددة نظرياً، فـإن توحيدية المسيحيـة المتشددة على الصعيد العملي أدت إلى اختزال المغزى الميتافيزيقي للأفكار الأفلاطونية. فعلاقة مباشرة مع الرب مستندة إلى الحب والإيمان أكثر أهمية من أي اشتبـاك فكري مع **الأفـكار**. وأي حقيقة محصلة عبر الأفـكار متوقفة على الرب مما يبقيها أقل شأناً في الخارطة المسيحية للأشياء. **فاللوغوس** المسيحي، الكلمة الفاعلة -الخالقـة، الآمرة، الملهمة، المنقذة- تحكم الجميع. وحقيقة تعددية النماذج الأصلية

تعارضت هي الأخرى مع فكرة اضطلاعها بدور رئيس في حقيقة المسيحية الأحدية الروحية عموماً. يضاف إلى ذلك أن عقيدة الأفلاطونية الجديدة القائمة على القول بنوع من التراتبية في الوجود، حيث الواقع متراصف على مستويات متضائلة القداسة بالتتابع، جوبهت بنواحٍ معينة من الوحي البدائي المسيحي (الموروثة عن القرن الميلادي الأول)، تلك النواحي المؤكدة لنوع من التوحيد والتقديس الأساسيين للخلق كله، لنوع من الانفجار الديمقراطي لسائر المقولات والتراتيبات السابقة. بالمقابل، ثمة عناصر أخرى في التراث اليهودي - المسيحي أكدت الثنائية المطلقة بين الرب وخلقه، تلك الثنائية التي حاولت الأفلاطونية الجديدة تعديلها لمصلحة قيام **الواحد** بإطلاق فيض القداسة عبر مستويات وسيطة -مثل الأفكار- لغمر الكون (الكوزموس) كله. لعل الأهم، برغم كل ذلك، هو أن الوحي الإنجيلي وفر حقيقة أقرب منالاً وأيسر على الفهم بالنسبة إلى كتلة المؤمنين المسيحيين مقارنةً بأي نقاشات فلسفية حصيفة حول الأفكار الأفلاطونية.

غير أن لاهوتيي المسيحية واظبوا، مع ذلك، على استخدام نمط التفكير الأنموذجي الأصلي في العديد من أكثر عقائد الديانة المسيحية أهمية: مشاركة البشرية كلها في خطيئة آدم، الأمر الذي شكل، على هذا النحو، الأنموذج الأصلي الأول للإنسان غير المفتَدى؛ آلام المسيح، بوصفها شاملة لمجمل المعاناة الإنسانية، متمخضة، عبر عمله الافتدائي، بوصفه آدم ثانياً، عن خلاص الجميع؛ المسيح بوصفه الأنموذج الأصلي للإنسانية المثالية، مع احتمال انخراط كل روح إنسانية في الوجود الكوني للمسيح؛ الكنيسة الكونية غير المرئية، كلية الوجود في سائر الكنائس المنفردة؛ الرب الأعلى الأوحد كلي الوجود في كل من - أشخاص الثالوث؛ المسيح بوصفه **اللوغوس** الكوني. وثمة نماذج أصلية توراتية مثل الخروج، الشعب المختار، أرض الميعاد لم تتوقف قط عن أن تؤدي دوراً مهماً في الخيال الثقافي. وعلى الرغم من أن الأفكار الأفلاطونية لم تكن مركزية بالنسبة إلى منظومة الإيمان المسيحي، فإن العقل القديم والوسيط بقي عموماً ميالاً إلى التفكير من منطلق سلسلة من الأنماط، والرموز، والعموميات، وقد وفرت **الأفلاطونية** الإطار الأكثر إتقاناً فلسفياً لإدراك ذلك الأنموذج من التفكير.

وبالفعل، فإن وجود **الأفكار** ومسألة واقعيتها المستقلة كانا سيغدوان موضوعي مناقشات حادة في إطار الفلسفة المدرسية اللاحقة، مناقشات كان من شأن حصائلها أن تنطوي على مضاعفات خارج حدود الفلسفة بالذات.

آلهة الوثنيين كانوا أكثر صراحة في تناقضهم مع التوحيد التوراتي، وأقوى استعداداً للاستغناء عنه. بداية تم النظر إليهم بوصفهم قوى حقيقية، وإن على شكل كائنات أدنى أشبه بالعفاريت، غير أنهم ما لبثوا أن رُفضوا كلياً وعُدوا آلهة زائفة، وحشد أصنام من صنع الخيال الوثني، لم يكن الإيمان الفاعل بهم إيماناً أعمق بالخرافات وحسب، بل وهرطقة بالغة الخطورة. إن الطقوس والألغاز القديمة كانت تشكل عقبة واسعة الانتشار أمام التبشير بالعقيدة المسيحية، وقد تمت محاربتها لذلك من قبل المدافعين عن المسيحية من منطلقات غير بعيدة عن منطلقات فلاسفة أثينا الكلاسيكيين، وإن في سياق جديد وغاية مختلفة. وكما جادل كلمنت مثقفي الإسكندرية الوثنيين، فإن العالم ليس ظاهرة أسطورية ملأى بالآلهة وأنصاف الآلهة، بل هو، بالأحرى، عالم طبيعي مدار إلهياً من قبل الرب الواحد الأعلى المكتفي ذاتياً. وبالفعل، فإن تماثيل الوثنيين المجسدة للآلهة لم تكن أكثر من أصنام منحوتة من الحجر، والأساطير مجرد حكايات خيالية عن مخلوقات شبيهة بالبشر. فقط الرب غير المرئي الواحد والوحي التوراتي الواحد كانا صادقين وصحيحين. كذلك لم تكن فلسفات ما قبل سقراط، سواء تلك العائدة **لطاليس**، أو تلك المعطوفة على **أيمبدوكليس**، المؤلهة لعناصر الطبيعة أفضل حالاً من الأساطير البدائية. لا تجوز عبادة المادة؛ فالعبادة هي، بالأحرى، لصانع المادة وخالقها. الأجرام السماوية ليست مقدسة، بل المقدس هو خالق تلك الأجرام. باتت إمكانية تحرير الإنسان من جملة الخرافات القديمة وتنويره بالضوء المقدس الحقيقي للمسيح متوافرة. بات من الممكن الآن الوقوف على حقيقة أن عشرات آلاف الأشياء المقدسة في الخيال البدائي ليست أكثر من أشياء طبيعية تم إلباسها بسذاجة أثواب قوى فوق طبيعية غير موجودة. إن البشر -لا الحيوانات أو الطيور، الأشجار أو الكواكب- هم الحَمَلة الحقيقيون للرسالة

المقدسة، المختارون أنبياء للرب. فالحاكم الكوني الحقيقي ليس هو زيوس الهليني الزائف، بل الرب اليهودي المسيحي العادل الأسمى. والمسيح التاريخي، لا **ديونيسوس** أو **أورفيوس** أو **ديمتر** الأسطوريين، كان هو المنقذ الحقيقي. بزغ فجر المسيحية وبدد ظلام الوثنية. وقد شبه كلمنت العالم اليوناني - الروماني الوثني المتأخر بالعرافة تيريسياس -عجوز، حكيمة، ولكنها عمياء ومحتضرة- مما حفزه على التخلي عن حياته وعاداته السابقة، نبذ جملة الكهانات والعرافات الوثنية، والالتحاق بركب لغز المسيح الجديد. بات مقتنعاً بأن من شأن التزامه بالرب أن يمكّنه من الرؤية من جديد، رؤية السماء بالذات، ومن أن يصبح الابن المتجدد دائماً للمسيحية.

وهكذا، فإن الآلهة القديمة ماتت في حين أن الرب الحقيقي الواحد تجلى وتمجّد. غير أن سيرورة تمثُّل أكثر حساسية وتمايزاً في عملية هداية الوثنيين؛ لأن عدداً كبيراً من الملامح الجوهرية للديانات السرية الوثنية ما لبثت، في أثناء إقدام العالم الهلينستي على تبني المسيحية، أن وجدت في الديانة المسيحية تعبيراً ناجحاً: الإيمان بإله مخلص جلب الخلود للإنسان بموته وقيامته، جملة أطروحات التنوير والإحياء، إطلاع المكرسين الطقسي مع جماعة المصلين على معرفة الحقائق الكونية الخلاصية، الفترة التمهيدية قبل الإطلاع، مطالب نقاء العبادة، الصوم، صلوات الأماسي، شعائر الصباح الباكر، الولائم المقدسة، المواكب الطقسية، رحلات الحج، إضفاء أسماء جديدة على المكرّسين. غير أن المسيحية المبكرة بادرت إلى إعلان المسيح مدشناً خلاص حتى العالم المادي في حين أن ديانات سرية معينة ظلت تؤكد الاستغلاق الشرير للمادة الذي لا يستطيع تجاوزه سوى المكرسين. كذلك قامت المسيحية باستحداث عنصر عام وتاريخي جوهري وإدخاله في الإطار الأسطوري: لم يكن يسوع المسيح شخصية أسطورية، بل شخصاً تاريخياً حقق النبوءات اليهودية المسيحية (المهدوية) وأوصل الوحي الجديد إلى جمهور شامل للكون، مع احتمال صيرورة البشرية كلها جمهوراً من المكرسين الجدد، بدلاً من بقاء الأمر مقتصراً على قلة مختارة. ما كان بالنسبة إلى الألغاز والعجائب الوثنية عملية أسطورية غريبة -لغز الموت والقيامة- كان قد أصبح في المسيح ومن خلاله واقعاً تاريخياً، متجسداً لتراه البشرية، وتشارك فيه

علناً، مع إحداث نوع من الانقلاب بمجمل حركة التاريخ. ومن وجهة النظر هذه لم تكن الأسرار الوثنية عقبة أمام نمو المسيحية بمقدار ما شكلت تربة خصبة ساعدت على ازدهارها.

غير أن المسيحية، خلافاً لديانات الأسرار، أُعلنت واعتُرِف بها، بوصفها مصدر الخلاص الحقيقي حصرياً، مما وضع حداً لجميع الأسرار والأديان السابقة، وأبقاها وحدها واهبة المعرفة الصحيحة بالعالم وأساساً سليماً للأخلاق. مثل هذا الزعم كان حاسماً في انتصار المسيحية في المراحل الأخيرة من حياة العالم الكلاسيكي. فقط بهذه الطريقة أمكن حل جملة مخاوف الحقبة الهلينستية، بتعدديتها الدينية والفلسفية المتصارعة، وبمدنها الكبيرة الغارقة في فوضى تزاحم المحرومين، ومن لا جذور لهم، في بوتقة اليقينيات الجديدة. وفرت المسيحية للإنسانية وطناً كونياً، وجماعة دائمة، وطريقة حياة محددة بوضوح، مستندة جميعاً إلى ضمانة نصية ومؤسسية ذات صدقية كونية.

امتد تمثل المسيحية للأسرار والألغاز إلى سائر الآلهة الوثنية أيضاً: لأن الآلهة الكلاسيكية ما لبثت، مع قيام العالم اليوناني - الروماني تدريجياً باعتناق المسيحية، أن أُدخلت، بوعي أو دونه، في التسلسل الهرمي المسيحي (كما كان سيحصل لاحقاً مع آلهة الجرمان وآلهة ثقافات أخرى اخترقها الغرب المسيحي). تم الحفاظ على طبائعها ومواصفاتها ولكنها باتت الآن مفهومة ومستوعبة في السياق المسيحي، كما بالنسبة إلى شخصيات المسيح (**أبولو، وبرميثيوس**، مثلاً، جنباً إلى جنب مع **بيرسيوس**، **أورفيوس**، **ديونيسوس**، **هرقل**، **أطلس**، **أدونيس**، **إيروس**، **سول**، **ميترا**، **آتيس**، **أوزيريس**)، الرب (**زيوس**، **كوزنوس**، **أورانوس**، **سارابيس**)، العذراء مريم (**الماغنا ماتر**، **أفروديت**، **آرتيمس**، **هيرا**، **رهيا**، **بيرسفون**، **ديميتر**، **غايا**، **سيميل**، **إيزيس**)، الروح القدس (**أبولو**، **ديونيسوس**، **أورفيوس**، إضافةً إلى جوانب من إلهات مثيرة)، الشيطان [إبليس] (**بان**، **هاديس**، **بروميثيوس**، **ديونيسوس**)، وجيش من الملائكة والقديسين (اختلاط المريخ مع **ميكائيل** كبير الملائكة، أطلس مع القديس كريستوفر). وكما انبثق الفهم الديني المسيحي من الخيال الكلاسيكي على تعدد

الآلهـة، فإن الجوانب المختلفـة لأي إله وثني معقد منفرد جـرى عطفها على جوانب موازيـة للثالوث، أو، في حال نسخة الظل عن أي إله وثني، على الشيطان. بات أبولو، إلـه الشمس المقدس، الأمير المضيء للسمـاوات، يُرى سلفاً وثنيـاً للمسيح، في حين أن أبولـو، جالب النـور المباغت ومانح النبـوءة والكهانات صار يُعـد الحضور المؤكد لـروح القدس. أما **برميثيوس**، محـرر البشرية المُعاني فقـد ذاب الآن في شخصية المسيـح، في حـين أن بروميثيوس المتغطرس الثائر على الـرب ذاب في شخص إبليس (لوسيفر). وروح الحيازة النشوى المعطوفة من قَبَلُ على ديونيسوس تم إضفاؤها على الـروح القدس، أما **ديونيسوس** إله الموت والبعث المنقذ والمضحي بالذات، فقد تحول الآن إلى المسيح، في حين أن **ديونيسوس** ذلك الإله الشيطاني للطاقة الأولية السائبة والحماسـة الهائلة المجسد لجيش الغرائز الشبقيـة والعدائية المنفلتة بات يُنظر إليه الآن على أنه الشيطان.

جرى، إذًا، قلب الآلهة الأسطورية القديمة إلى سلسلة الشخصيات الراسخة عَقَدِيًّا المؤلفـة للهيكل أو المحفل المسيحي. كذلك بـرز تصور جديد لحقيقة الروح. فالروايات والنصوص الوصفية المتحدثة عن واقع السماء والكائنات السماوية المقدسة، تلك التي كانـت أساطـير في الحقبة الوثنية - قابلـة للتعديل، بعيدة عن الجمـود والدوغمائية، منفتحـة على التجديـد الخيـالي والتحويل الابتـكاري، خاضعة لصياغـات متضاربة وتفسـيرات فكريـة متعددة - باتـت الآن مفهومـاً بامتياز علـى أنها حقائـق تاريخية وحرفية مطلقة، وقد تم بذل كل الجهود الممكنة من أجل توضيح ومنهجة تلك الحقائق وصبهـا في سلسلـة من الصيغ العَقَدِيَّة الثابتة التي لا تقبـل التغيير. وعلى النقيض من الآلهــة الوثنية التي بقيت طبائعهـا ميالة إلى أن تكون غامضة داخلياً -خيرة وشريرة، جانوسيـة الوجوه، متبدلة وفقاً للسياق- لم تعـد الشخصيات المسيحية الجديدة، أقله في العقيـدة الرسميـة، متمتعة بمثل هذا القدر من الغموض، بل صارت محافظة على طبائـع ثابتة متحالفة، إما مـع الخير أو مع الشر. فالمسرحية الدرامية الأم للمسيحية، مثلهـا مثل نظيرتهـا اليهودية (إضافـة إلى قريبتها الجنينية الفارسيـة، تلك الديانة الزرادشتيـة الاستثنائية في ثنائيتهـا)، متمركزة على المجابهـة التاريخية بين مبدأي

الخير والشـر. وثنائية المسيحية القائمة على الخير والشـر، على الرب والشيطان، لم تكـن، في النهايـة، إلا إحدى ثمار أَحَديتها؛ لأن وجود الشيطـان متوقف، آخر المطاف، على الرب **خالق** الجميع الأعلى **وسيدهم**.

بالمقارنـة مع النظـرة الوثنية، كانت النظرة المسيحيـة إلى العالم لا تزال قائمة علـى مبدأ متعالٍ، ولكنها الآن باتت بنية أحادية بصرامة، محكومة برب واحد على نحوٍ مطلق. بين اليونانيين كان أفلاطون الأكثر أحدية، أي الأرسخ إيماناً بالتوحيد، غـير أن مقولتي «الـرب» و«الأرباب» كانتا، حتـى بالنسبة إليـه، قابلتين للتبادل في الكثـير من الأحيـان. أما بالنسبة إلى المسيحيين فلم يكـن ثمة أي غموض من هذا القبيـل. بقـي المتعـالي أولياً، كما عنـد أفلاطون، ولكنـه لم يعد تعدديـاً. فالأفكار مشتقة، والآلهة محظورة.

برغم تأثير الأفلاطونية في نمط تفكير أوغسطين، فإن المقاربة المسيحية للحقيقة بقيـت مختلفة جوهرياً عن نظيرتها لدى الفلاسفة الكلاسيكيين. من المؤكد أن العقل أدى دوراً في الروحانية المسيحية؛ لأن الإنسان، كما أكد كلمنت لم يكن قادراً على تلقي **اللوغوس** (الوحي) الموحى بـه إلا بفضل ما يتمتع به من عقل. فعقل الإنسان بالذات هـو من هبات خلق الرب الأصليـة، حيث كان **اللوغوس** (الـكلام) أداة لمبدأ الخلق. وعملية اللحم الأرقى التي جمعت بها المسيحية بين الذكاء والعبادة (بين العلم والدين بلغة العصر)، مقارنة بثنائية الوثنيين الأكثر غموضاً، هي التي اضطلعت بدور حاسم في تعـالي المسيحية في الحقبـة الكلاسيكية المتأخرة. ولكن المقاربـة المسيحية بقيت، علـى النقيض من البرنامـج الفلسفي الإغريقي القائم علـى التطوير الفكري الذاتي المستقـل نسبة إلى العالم التجريبـي والكرة المتعالية للمعرفـة المطلقة الناظمة لذلك العـالم، متركزة علـى بوح شخص واحد، يسوع المسيح، فـراح المسيحي المؤمن يلتمس الاستنـارة مـن قراءة النص المقدس. الفكر وحـده لم يكن كافيـاً للإحاطة بحقيقة الكـون، خلافاً لاعتقاد عدد كبير من الفلاسفة اليونانيين من أمثال **أرسطوطاليس**، حتى ولو جرى تعزيزه بالطهر الأخلاقي الذي شدد عليه كل من **أفلاطون وأفلوطين**.

فحسب الفهم المسيحي إن الدور المحوري عائد للإيمان - احتضان الروح الفاعل، حر الإرادة لحقيقة المسيح المتجلية، مع التزام الإنسان بالعقيدة والثقة، فاعلاً في تفاعل غريب مع نعمة الرب الممنوحة مجاناً. لقد تحدثت المسيحية عن نوع من العلاقة الشخصية مع المتعالي. **فاللوغوس** لم يكن عقلاً لا شخصياً مجرداً، بل هو كلام شخصي مقدس، فِعْلُ حب من جانب الرب، متاح بَوْحاً لكل جوهر الإنسان والكون الروحي المقدس. إن **اللوغوس** هو **كلام** الرب المنقذ؛ أن تؤمن يعني أن تُنقَذ.

وهكذا، فإن الإيمان كان الوسيلة الأولى، والعقل الوسيلة الثانية البعيدة، لإدراك المعنى الأعمق للأشياء. عاش **أوغسطين** اهتداءه الأخير، بوصفه تغلباً على مزاعمه الفكرية المتطورة المتقنة، واحتضاناً متواضعاً للعقيدة المسيحية. باستثناء مفاعيل الأفلاطونية، لم تتمخض تأثيرات التطور الفلسفي الخالص لذكاء أوغسطين إلا عن مضاعفة نزوع الأخير إلى الشك فيما يخص إمكانية اكتشاف الحقيقة. فبالنسبة إلى **أوغسطين**، حتى الفلسفة الأفلاطونية الجديدة، وهي الأعمق والأرسخ دينياً بين المنظومات الفكرية الوثنية، مشوبة بعيوبها ونواقصها الأساسية؛ لأنه لم يهتدِ إلى تلك الحميمية الشخصية مع الرب التي كان يرغب فيها، ولا إلى ذلك البوح الإعجازي الذي كان فيه **اللوغوس** المتعالي قد تحول إلى جسد في أي مكان[20]. أما قراءة رسائل بولس فقد كانت، على النقيض من ذلك، هي التي أيقظت في أوغسطين المعرفة التي عاشها، بوصفها محرِّرة روحياً. ومن تلك المحطة سارع إلى اعتماد إستراتيجية جديدة لامتلاك الحقيقة: «لدي إيمان كي أفهم». وهنا بالذات كشفت نظرية المعرفة عند أوغسطين عن أساسها اليهودي؛ لأن المعرفة الصحيحة متوقفة آخر المطاف على علاقة الإنسان السليمة مع الرب. فدون الالتزام المسبق بالرب، يبقى مجمل مسار البحث والإدراك الفكريين معرضاً للانحراف نحو اتجاهات زاخرة بالأخطاء الكارثية.

في النظرة المسيحية، ربما كان العقل البشري ذات يوم كافياً حين كان لا يزال، وهو في الفردوس أو في الحالة الفردوسية، متمتعاً بتناغمه الأصلي مع الذكاء الإلهي. أما بعد تمرد الإنسان وسقوطه من النعيم، فإن عقله خبا باطراد وباتت الحاجة إلى الإلهام مطلقة. وكان من شأن التعويل، وتطوير أي عقل بشري حصري أن يبقى

محكوماً بالتمخض عن جهل وخطأ خطرين. وبالفعل فإن سقوط الإنسان بالذات ترتب على قيامه بسرقة الثمرة من **شجرة معرفة الخير والشر**، مُقْدماً على خطوته الأولى والمصيرية باتجاه الاستقلال الفكري والاعتماد على الذات بكبرياء، وعلى انتهاك أخلاقي لسيادة الرب الحصرية. وباختطافه لمثل هذه المعرفة من نظام السماء، كان الإنسان قد أصيب، بدلاً من أن يستفيد، بالعمى الفكري، وبات عاجزاً عن الاستنارة إلا بنعمة الرب. وهكذا، فإن العقلانية العلمانية ذات الشأن العظيم لدى اليونانيين عُدت ذات قيمة مثيرة للشك فيما يخص الخلاص، مع بقاء الملاحظة التجريبية غير ذات علاقة إلى حد بعيد إلا بوصفها عاملاً يساعد على التحسن الأخلاقي. وفي سياق النظام الجديد، كان الإيمان البريء لأي طفل متفوقاً على المحاكمات المعقدة والمبهمة لأي مفكر خبير بشؤون الحياة وشجونها. واصل لاهوتيو المسيحية تفلسفهم، ودراستهم للقدماء، ومناقشتهم لجملة الأحاجي العقدية - ولكن داخل الحدود المرسومة للعقيدة الجامدة (الدوغما) المسيحية على الدوام. فروع المعرفة كلها باتت ملحقة باللاهوت الذي أصبح الاختصاص البحثي الأهم، والذي اهتدى إلى أساسه الراسخ وقاعدته الثابتة في الإيمان.

بمعنى من المعاني، كان التركيز المسيحي أضيق وأكثر حدة من نظيره اليوناني، ومنطوياً على قدر أقل من الحاجة إلى دائرة تعليمية واسعة. تمثلت الحقيقة الميتافيزيقية العليا في واقع **التجسد** (تجسد المسيح): التدخل الإلهي الإعجازي في التاريخ الإنساني، ذلك التدخل الذي أفضى إلى تحرير الإنسانية وإعادة توحيد العالم المادي بنظيره الروحي، العالم الفاني بنظيره الخالد، المخلوق **بالخالق**. ومجرد التقاط ذلك الواقع المدهش كان كافياً لإشباع الجوع الفلسفي، وهو الواقع الذي كان موصوفاً وصفاً تفصيلياً كاملاً في أسفار الكنيسة. إن المسيح هو مصدر الحقيقة الحصري في الكون، مبدأ الحقيقة المدرك للأشياء كلها بالذات. شمس **اللوغوس** السماوي تضيء كل شيء. يضاف أن الوعي الذاتي الجديد في الحقبة الكلاسيكية المتأخرة والمسيحية الأولى، وهو متبلور بأكثر الأشكال دقة، بمعنى حرص الروح الفردية على ضمان مصيرها الروحاني، أكثر أهمية بما لا يقاس من اهتمام الذكاء العقلاني بالتفكير

النظري أو الدراسة التجريبية. وحده الإيمان بمعجزة افتداء المسيح كان كافياً لجلب أعمق الحقائق المنقذة للإنسان. وعلى الرغم من تبحره، وتقويمه لجملة إنجازات الإغريقيين الفكرية والعلمية، فإن **أوغسطين** قد أعلن بالفم الملآن ما يأتي:

> حين يُطرح سؤال: ما الذي يجب علينا أن نؤمن به فيما يخص الدين؟، فليس من الضروري، إذاً، أن نغوص عميقاً في طبيعة الأشياء، كما فعل أولئك الذين يسميهم اليونانيون **بالفيزيائيين**؛ كما ليس ثمة ما يدعونا إلى الخوف من أن يبقى المسيحي جاهلاً بقوة العناصر وعددها، وبحركة الأجرام السماوية، ونظامها، وخسوفها، وبشكل السماوات، وبمختلف أجناس وطبائع الحيوانات، النباتات، الصخور، الينابيع، الأنهار، الجبال، وبالكرونولوجيا والمسافات، وبمؤشرات الأعاصير الموشكة، وبألف شيء آخر من الأشياء التي نجح أولئك الفلاسفة في اكتشافها أو توهموا أنهم فعلوا.... يكفي المسيحي أن يؤمن بأن السبب الوحيد لسائر المخلوقات، السماوية منها والأرضية، المرئية منها وغير المرئية، إن هو إلا خير الخالق، الرب الحقيقي الواحد، وبأن لا شيء موجود، باستثنائه **هو**، إلا وقد استمد وجوده منه **هو**[21].

مع صعود المسيحية، لم تعد الحالة المتدهورة أساساً للعلوم في الحقبة الرومانية المتأخرة تحظى إلا بالقليل من التشجيع على تحقيق المزيد من التطورات الجديدة. فأوائل المسيحيين لم يخضعوا لأي إلحاح فكري دافع إلى «إنقاذ ظواهر» هذا العالم، لعدم انطواء مثل هذا العالم الظاهري على أي معنى، مقارنة بالواقع الروحي المتعالي. بعبارةٍ أدق، كان المنقذ الكلي، المسيح، قد أنقذ الظواهر، فلم يبقَ ما يدعو إلى الرياضيات والفلك لأداء تلك المهمة. ودراسة الفلك خصوصاً، لارتباطه بالتنجيم والدين الكوني في الحقبة الهلينستية، تعرضت للإهمال. وكانت قد توافرت للعبرانيين التوحيديين فرصة لإدانة المنجمين الأجانب وشجبهم، وقد تمادى هذا الموقف في السياق المسيحي. فالتنجيم، بآلهته الكوكبيين، مع هالة الوثنية ذات الآلهة المتعددة، وبانفتاحه على نوع من الحتمية مناقض لكل من نعمة السماء ومسؤولية الإنسان،

أُدين رسمياً من قبل المجالس الكنسية (مع إصرار **أوغسطين** الاستثنائي على دحض «الرياضيات» التنجيمية)، مما أدى إلى تدهوره التدريجي برغم مدافعيه اللاهوتيين بين الحين والآخر. لم تكن السماوات، في النظرة المسيحية إلى العالم، إلا التعبير المدرك بورعٍ عن مجد الرب وعلى مستوى أكثر شعبية، مقرات الإقامة للرب وملائكته وقديسيه، والملكوت الذي سيعود منه المسيح في مجيئه الثاني. فُهم العالم كله ببساطة وعلى نحوٍ طاغٍ بوصفه خلقاً للرب، فما عادت الجهود الرامية إلى تحقيق الاختراق العلمي لمنطق الطبيعة المتأصل ضرورية أو مناسبة على ما بدا. فالمنطق الحقيقي للطبيعة يعرفه الرب، وما يستطيع الإنسان أن يعرفه عن ذلك المنطق تم الكشف عنه في الإنجيل.

ما من جانب من جوانب الكون إلا وهو خاضع لمشيئة الرب. ولأن التدخل الإعجازي وارد دائماً، فإن عمليات الطبيعة دائمة الخضوع لمشيئة السماء، لا لقوانين طبيعية مجردة. فمواثيق الأسفار المقدسة إن هي، إذاً، إلا الخزائن النهائية والثابتة للحقيقة الكونية، لتلك الحقيقة المطلقة التي لن تستطيع أي جهود إنسانية لاحقة تدعيمها أو تعديلها، أو الثورة عليها. وما علاقة المسيحي الصالح بالرب إلا علاقة الطفل بالأب، طفل صغير جداً وساذج مع أب أضخم بما لا يقاس، كلي المعرفة، كلي القدرة. وبسبب المسافة الكبيرة الفاصلة بين الخالق والمخلوق، تبقى قدرة الإنسان على إدراك آليات الخلق الداخلية محدودة جداً. ومقاربة الحقيقة تتم، إذاً، في المقام الأول، لا عبر بحث فكري محتوم ذاتياً، بل من خلال النص المقدس والصلاة، من خلال الإيمان بتعاليم الكنيسة.

كان كل من **بولس** و**أوغسطين** شاهداً على النفوذ والتفوق الطاغيين لمشيئة الرب، على صعيد قدرة حكم الرب على التدمير الروحي لأي نفس غير طاهرة. كل من الرجلين عاش هدايته الدينية الخاصة -**بولس** في الطريق إلى دمشق، **أوغسطين** في إحدى حدائق ميلانو- بوصفها نقطة انعطاف بيوغرافية (حياتية) مسرحية - درامية، مفروضة عنوة جراء تدخل إرادة السماء. فقط بفعل تدخل كهذا جرى إنقاذهما من

مواصلـة حياة من الممكـن الآن رؤية وجهتها المحددة ذاتياً، عبثيـة ومدمِّرة. في ضوء هاتـين التجربتـين، باتت فاعلية الإنسان المجردة كلها، سـواء أكانت إرادة مستقلة أم فضـولاً فكرياً، تبدو ثانويـة - سطحية، مضلّلة، بل خاطئـة - إلا إذا كانت مؤهلة لأن تفضي إلى فاعلية موجهة من الرب مئة في المئة: فالرب هو المنبع الحصري للخير كله كما لخلاص الإنسـان. والبطولة كلها، تلك الميزة المحورية للشخصية اليونانية، باتت الآن متمركـزة في شخصـ المسيح. إن خضـوع الإنسان للسماء هـو الأولوية الوجودية الوحيـدة. ما عـداه هراء وعبث. أما الشهـادة، الاستسلام الكلي للـرب، فتمثل أعلى المُثـل المسيحية وأرقاها. وبمـا أن المسيح كان ناكراً للذات علـى أعلى المستويات، فإن علـى جميع المسيحيين أن يجاهدوا ليكونوا شبيهين بمخلصهم. التواضع، لا الكبرياء، هـو الفضيلة المسيحيـة المميزة، المطلوبة للخلاص. نكران الـذات على صعيدي الفعل والقـول، الإخلاص للرب وخدمة الآخرين: فقط بمثل العمليـات التفريغية للذات من شأن قوة نعمة الرب أن تتوغل في عمق الروح وتحوّلها.

ومـع ذلك، فإن الإنسانية لم تبـدُ متضائلة بفعل مثل هذه العلاقة غير المتكافئة؛ لأن لُطـف الرب وحبه كانـا، وحدهما، كافيين مئة في المئة لتلبيـة وإشباع حاجات الإنسانية الحقيقية ورغباتها العميقة. وبالمقارنة مع هذه النعم السماوية لم تكن جميع التعويضات العالمية - الأرضية سوى نسخ باهتة، غير ذات قيمة نهائية. هنا بالذات بادر المسيحيون، بالفعـل، إلى إطـلاق شعارهم المدوي: الرب يحب البشـر. لم يكن الرب مصدر النظام العالمـي وحسـب، وهدف التطلـع الفلسفـي وحسب، والسبـب الأول لكل مـا هو موجود وحسـب. كما أنه لم يكن مجـرد الحاكم اللغز للكون والقاضي الصـارم لتاريخ البشر. ففـي شخص يسوع كان الرب قد خرج من تعاليه وكشف عبر الزمن كله والبشرية كلها عـن حبه اللانهائي لمخلوقاته. هنا كان الأساس المناسب لطريقة حياة جديدة، مستندًا إلى حب الرب، الذي تمخضت كونيته عن خلق جماعة جديدة من البشر.

أورثـت المسيحية أبناءها، إذًا، إحساساً طاغياً بنوع من الاهتمام المباشر بالشؤون الإنسانية، مع اهتمام فاعل بكل روح إنسانية بغض النظر عن مستوى الذكاء أو الثقافة المعطوفـين على المشـروع الروحاني، ودون حسـاب للقوة المادية، والجمـال، أو الموقع الاجتماعـي. وعلى النقيضـ من التركيز الهلينـي على الأبطال العظمـاء والفلاسفة

النادريـن، دأبت المسيحيـة على تعميم الخلاص، مؤكدة توفرهـا للعبيد كما للملوك، وللأرواح البسيطة كما لكبـار المفكرين، وللبشعين كما للجميلين، وللمرضى والمعذبين كمـا للأقوياء والمحظوظين، وميّالـة حتى إلى قلب التراتبات القديمة رأساً على عقب. في المسيـح بالذات، تم الإجهـاز على جميع أشكال الانقسامات بين البشر -من برابرة ويونانيـين، من يهود وأغراب (غـير يهود)، من سادة وعبيد، من ذكور وإناث- الذين أصبحـوا الآن كتلة واحدة. وحكمة المسيح وبطولتـه النهائيتين جعلتا الخلاص ممكناً بالنسبـة إلى الجميـع، لا بالنسبـة إلى قلـة فقط: لقـد كان المسيح الشمس الغامرة للإنسانيـة كلها بنورها. لذا فإن المسيحية أضفت قيمـة عالية على كل نفس منفردة، غـير أن المثل الأعلى الإغريقـي للفرد المحدد لمصيره وللعبقريـة البطولية تعرض، في هذا السياق، لنوع من التضاؤل لمصلحة هوية مسيحية جماعية. ومثل هذا الرفع للنفس المشاعيـة، والانعكاس الإنسـاني لملكوت السماء، بالاستنـاد إلى الحب المشترك للرب والإيمـان باقتداء المسيح، شجع سمواً غيرياً، وإخضاعاً، أحياناً، لذات الفرد في سبيل ولاء أكـبر لخير الآخريـن ولإرادة الرب. غير أن المسيحية قامت مـن الجهة المقابلة، إذ منحـت نفس الفرد صفتي الخلود والقيمة، بتشجيع نمو الوعي الفردي، والمسؤولية الذاتية، والاستقلال الشخصي، نسبة إلى القوى الزمنية، وهي جميعاً سمات حاسمة بالنسبة إلى تشكل الشخصية الغربية.

جلبـت المسيحية في تعاليمها الأخلاقية إلى العالم الوثني إحساساً جديداً بقدسية الحيـاة الإنسانية كلهـا، وبالقيمة الروحيـة للعائلة، وبالتفوق الروحـي لنكران الذات على الإنجاز الأناني، وبالقدسيـة الأرضية على الطمع الأرضي، وباللطف والعفو على العنـف والانتقام، مع التنديد بالقتل، والانتحار، ووأد الأطفال، وذبح الأسرى، وإذلال العبيـد، والتفلت الجنسي والبغاء، ومشاهد السـيرك الدامية، كل ذلك في ظل الوعي الجديـد بحب الرب للإنسانية، والطهارة الأخلاقيـة التي يستلزمها الحب في النفس البشريـة. لم تكـن المحبة المسيحيـة، السماوية منهـا أو الإنسانية، علـى علاقة قوية بملكـوت أفروديت، ولا حتى بإيروس الفلاسفة في المقـام الأول، بل المحبة المتبلورة في المسيح، التي عبرت عن نفسها عبرا لتضحية، والمعاناة، والرحمة الكونية الشاملة. ظل المثـل الأعلى الأخلاقي المسيحي للخير والإحسان موضوعـاً للتبشير والامتثال الواسع

أحياناً، وهو مثل أعلى ليس بالتأكيد غائباً عن قائمة الضرورات الأخلاقية في الفلسفة اليونانية -لا سيما في الرواقية التي كانت سابقة للأخلاق المسيحية من نواحٍ كثيرة- ولكنه الآن قد غدا ذا نفوذ أكثر طغياناً على الثقافة الجماهيرية في الحقبة المسيحية، مقارنة بالأخلاق الفلسفية اليونانية في العالم الكلاسيكي.

جرى في المسيحية إبدال الصفة الفكرية الأقوى للمفهوم الإغريقي لكبير الآلهة والصعود الفردي للفيلسوف، مهما كانت تلك العملية حماسية بالنسبة إلى (**أفلاطون وأفلوطين**) بالحميمية العاطفية والمشتركة جماعياً لعلاقة شخصية، عائلية مع الخالق، وبالاحتضان الورع للحقيقة المسيحية المتجلية. وعلى النقيض من قرون الحيرة الميتافيزيقية السابقة، بادرت المسيحية إلى تقديم حل ناجز مئة بالمئة لمعضلة الإنسان. فأشكال الغموض والفوضى الزاخرة باحتمالات الإزعاج لأي بحث فلسفي خاص دون منارات إرشاد دينية جرى إبدالها الآن بكوزمولوجيا يقينية على نحوٍ مطلق ونظام خلاص مكرس مؤسسياً في متناول الجميع.

إلا أن البحث الفلسفي صار يُنظر إليه من قبل الكنيسة المبكرة، مرة أخرى، بعد أن أصبحت الحقيقة على هذه الدرجة من الرسوخ، بوصفه أقل شأناً بالنسبة إلى التنمية الروحية، فتم تقييد الحرية الدينية، وقد باتت غير ذات علاقة أساسية، بعناية[22]. فالحرية الحقيقية موجودة، لا في التأمل الفكري اللامحدود، بل في نعمة المسيح الإنقاذية. ما كانت الديانة المسيحية لتعد مناظِرة للفلسفة الهلينية، بله الديانات الوثنية؛ لأن وحيها الفريد كان منطوياً على أهمية قصوى بالنسبة إلى الإنسان والعالم. فاللغز المسيحي لم يكن النتاج القابل للمناقشة والمحاكمة الميتافيزيقية الأصيلة، ولا أي بديل نافذ آخر من جملة الألغاز والأساطير الوثنية المختلفة. كانت المسيحية بالأحرى الإعلان الصادق والأصيل لحقيقة الرب الأعلى المطلقة، التي من شأن الإيمان بها أن يغير ليس قَدَر الفرد الشخصي وحسب، بل ومصير العالم. ثمة عقيدة مقدسة باتت في عهدة المسيحيين، ومن شأن الجدارة بتلك الثقة، إضافةً إلى تماسك تلك العقيدة، أن تكون بحاجة إلى الصيانة مهما بلغت التكاليف. كان الرهان هو الخلاص الأبدي للإنسانية جمعاء.

حمايــة العقيدة كانت، إذًا، أولى أولويات أي مسألة من مسائل الحوار الفلسفي أو الدينــي؛ ومن هنا فإن مثل ذلك الحوار كثيراً مــا كان يتعرض للاختزال خشية تسلل شيطــان الشك أو الضلال وحصوله على موطئ قــدم في العقول الهشة للمؤمنين. أما الصيغ الأكثر نخبوية على الصعيد الفكري والأقل جموداً عَقَدِيًّا للمسيحية المبكرة، مثل الحــركات الغنوسطية واسعة الانتشار، فتعرضت للإدانة، وما لبثت أن قُمعت بضراوة لم تكــن أقل شراسة مــن أساليب قمع الديانــات الوثنيــة. إن الغنوسطيين المتمردين بالتحديــد هم الذيــن ضغطوا على الكنيســة الرسمية لإجبارها علــى اعتماد تعريف صارم للعقيدة المسيحية في القرنين الميلاديين الثاني والثالث. فحماية ما كانت كنيسة مــا بعد الرسل والحواريين تــراه الجوهر الوحيد، والهش، بمعنــى من المعاني، للوحي المسيحي في مواجهة أعداد متزايدة من الطوائف والمذاهب المتصارعة، بما أقنع أوائل المسيحيــين بضرورة ترسيخ معتقــدات المؤمنين وترسيخها، ونشرهــا، ودعمها ببنية كنسية ذات مرجعية وسلطة. وهكذا، فإن الكنيسة المؤسسية، بوصفها التجسيد الحي للإدارة والتدبير المسيحيين، باتت الحامية الرسمية للحقيقة النهائية ومحكمة النقض الأعلــى في أي قضايا غامضة، ليســ فقط المحكمة، بل والادعاء العام والأداة العقابية تحت تصرف الناموس الديني.

تمثل الظــل الجانبي لادعاء الديــن المسيحي للكونية الشاملــة في تعصبه. فنظرة الكنيسة إلى اعتناق المسيحية، بوصفه ممارسة دينية خاصة متوقفة كلياً على الحرية الفرديــة والإيمــان العفــوي، كانت مناقضــة مئة في المئــة لخطة دائمة التكــرر قائمة علــى فرض الامتثال الدينــي بالقوة. ومع الهيمنــة النهائية للمسيحيــة نهاية الحقبة الكلاسيكيــة، تعرضت المعابد الوثنية للهدم المنهجي والأكاديميات الفلسفية للإغلاق رسميــاً[23]. تماماً كمــا النزعة الطهرية الأخلاقية التي كانــت المسيحية قد ورثتها عن اليهودية وقفت في وجه الشهوانية السائبة واللا أخلاقية اللتين رأتهما في الثقافة الوثنية. كذلك، وبقدرٍ مساوٍ من التشدد، دأبت المسيحية على تطوير طهرية لاهوتية وقفت سداً في وجه تعاليم الفلسفة الوثنية وأي تصورات ضلالية ومنحرفة للحقيقة المسيحية. لم يكن ثمة عدد كبير من الطرق الصحيحة، ولا عدد كبير من الآلهة والإلهات، المختلفة مــن مكان إلى آخر ومن شخص إلى غيره. لم يكن ثمة سوى رب واحد وسماء واحدة،

وديانــة صحيحة واحدة، وخطة إنقاذية واحدة للعــالم كله. الإنسانية كلها جديرة بأن تعــرف وتتبنى هذه العقيدة الإنقاذيــة المخلِّصة الواحدة. وهكذا، فــإن تلك التعددية للثقافــة الكلاسيكية، بمدارسها الفلسفية الكثيرة، وبأساطيرها ذوات الآلهة المتعددة المتنوعة، وبحشد دياناتها السرية، هي التي أخلت مكانها لنظام متشدد في توحيديته، في أحادية إلهه، رب واحد، كنيسة واحدة، حقيقة واحدة.

التناقضات في قلب الرؤية المسيحية

قــد نشرع هنــا في تلمس الخطوط العريضــة لوجهين واضحــي الاختلاف للنظرة المسيحية في العالم. يمكن للمرء، بالفعل، أن يتعرف، من الانطباع الأول، على نظرتين عالميتــين كليتــي التباين متعايشتــين ومتقاطعتين في المسيحية، نظرتــين في حالة توتر مستمر، إحداهما مع الأخرى: فيما الأولى مفرطة في التفاؤل وحاضنة للجميع، تتميز نظيرتها بالصرامة في الأحكام، وكثرة القيود والضوابط، والنزوع إلى اعتماد نوع من التشاؤمية الثنائيــة. غير أن النظرتين بقيتا، في الحقيقة، وثيقتي الترابط والالتحام، ووجهين للقطعة النقدية نفسهــا، ضوءاً وظلاً. فالكنيسة منطوية على النظرتين، وقد كانــت، من حيــث الجوهر نقطة تقاطعهمــا الفعلي. النظرتان كلتاهمــا خارجتان من مــتن الإنجيل، من متون العهديــن القديم والجديد، وقد تمَّ التعبــير عنهما، كلتيهما، بالتزامن، وإن بنسب متفاوتة، في كتابات جميع كبار اللاهوتيين، والمجالس، والتركيبات العقدِيَّة للكنيسة. ومهما يكن من أمر، فمن المجدي أن نبادر إلى التمييز بين النظرتين وتحديدهمــا كلٌّ على حدة، وصولاً إلى تسليــط الضوء على بعض ملابسات وتعقيدات ومفارقات الرؤية المسيحية. فلنحاول أولاً وصف هذه الثنائية الداخلية، والانتقال بعد ذلك إلى فهم الأسلوب الذي اعتمدته الكنيسة لحلها.

التركيــز في النظرة الأولى المطروحــة هنا هو على أن المسيحيــة باتت ثورة روحية موجــودة تواصل تقدمها التدريجي على طريــق تحويل وتحرير كل من النفس الفردية والعــالم في الضوء المشرق لمحبــة الرب المتجلية. بهذا الفهــم، لم تكن تضحية المسيح بذاتــه إلا إطلاقاً لعملية إعــادة التوحيد الجذرية للإنسانية والعــالم المخلوق بالرب،

عمليـة إعادة توحيد متصورة مسبقاً ومطلقة من قبـل المسيح وواصلة إلى الاستكمال في عصـر قادم مع عودة المسيـح. التشديد هنا هو على شمـول عملية الافتداء، وعلى اتسـاع وقوة اللوغوس والروح، وعلى حلول الـرب الحالي في الإنسـان والعالم، وعلى الفـرح والحرية الناتجين، بالنسبـة إلى المؤمنين المسيحيين، أبنـاء الكنيسة، الجسم الحي للمسيح.

أمـا الوجه الآخر للنظرة، فمتمركز بقدرٍ أكـبر من التأكيد على الاغتراب الحالي للإنسـان والعالم عن الرب. وهو يشدد، مـن ثم على مستقبلية الخلاص وانتمائه إلى العالم الآخر، وعلى النهائية الوجودية (الأونطولوجية) لـ «آخرية» الرب، وعلى الحظر الصـارم لسائـر الأنشطة الدنيوية، من منطلق تزمت عقـدي محدد من قبل الكنيسة المؤسسيـة، وخلاص ضيـق الحدود مقتصر علـى نسبة صغيرة مـن الإنسانية مؤلفة لجماعـة مؤمني الكنيسة. خلف هـذه النزعات وأمامها ثمة حكـم سلبي طاغٍ وكاسح فيمـا يخص الوضع الحالي للنفس الإنسانية وللعالم المخلوق، لا سيما قياساً مع كمال الرب كلي القدرة والمتعالي.

مرة أخرى، أي من وجهي هذا الاستقطاب الداخلي في الإطار المسيحي، لا ينفصل في أي وقـت مـن الأوقـات عن الآخر. فـكل مـن **بولس وأوغسطـين** أول اللاهوتيين القدمـاء وآخرهم الذين جـددوا الديانة المسيحية المنقولـة إلى الغرب، كانا معبرين عـن النظرتين كلتيهما في حزمة غـير قابلة للفك، وإن بقيت مهلهلـة. ومع ذلك، فإن ممـا سينطوي على قيمة، لأن أوجه الاختلاف في التأكيد بين الطرفين كانت صارخة، ولأن المنظورين كثيراً ما بدوا مستمدين من منابع سايكولوجية مختلفة وتجارب دينية متباينـة، تناولهما بوصفـين منفصلين وشديـدي الانقسام، كما لو كانـا في الحقيقة كاملي التمايز أحدهما عن الآخر.

إن الوجـه الأول الـذي تجري معاينته هنـا يهتدي إلى التعبـير الأول عن نفسه في رسائـل بولس الموجهة إلى الجاليات المسيحيـة الأولى في الكتاب المقدس وفقاً لإنجيل يوحنـا. غير أن الأناجيـل الثلاثة الأخرى وأعمال الرسل جاءت في الغالب مؤيدة لهذه النظرة، وما من مصدر واحد أحاط وحده بهذا المنظور من ألفه إلى يائه. أما البصيرة

المعبر عنها في هذا الفهم فتمثلت في أن السماء كانت في المسيح قد دخلت العالم، وفي أن خلاص الإنسانية والطبيعة بات الآن وشيكاً. وإذا كانت اليهودية توقاً شديداً، فإن المسيحية كانت إشباعه المجيد. لقد تدفق ملكوت السماء على ميدان التاريخ وراح يحوله بنشاط، متدرجاً في إلزام الإنسان بالالتحاق بركب كمال جديد، وغير قابل للإدراك من قبل. فحياة المسيح، موته، وبعثه باتت في مرتبة معجزة العصور، والعاطفة المترتبة عليها أصبحت من ثم فرحاً وامتناناً زاخرين بالنشوة. المعركة الكبرى قد كُسبت، فالصليب هو رمز النصر. نجح المسيح في تحرير الجنس البشري الذي كان أسير جهله وخطئه هو. ولأن مبدأ القداسة والألوهية موجود في العالم ويصنع معجزاته، فإن محور البحث الروحي هو الاعتراف عن إيمان بصحة تلك الحقيقة العليا والمشاركة المباشرة، في ضوء هذا الإيمان الجديد، في عملية التكشف الألوهي أو السماوي. لقد أشرقت قدرة الملكوت القادم الإنقاذية في شخص المسيح الذي نجح نفوذه الكاريزمي في جمع سائر البشر داخل دائرة جماعة أو أسرة واحدة. أضفى المسيح على العالم حياة جديدة: هو نفسه كان حياة جديدة، نَفَس ما هو أبدي. ومن خلال آلام المسيح وُلد خلق جديد، متحقق داخل الإنسان وعبره. من شأن الأوج أن يتمثل في إيجاد سماء جديدة وأرض جديدة، وفي دمج الزمن المحدود بالأبدية.

في هذه النظرة، لم تكن «التوبة» التي حض عليها يسوع شرطاً مسبقاً بمقدار ما كانت نتيجة لمعايشة انبثاق فجر ملكوت السماء. لم تكن نَدَماً متراجعاً وباعثاً على الشلل بشأن أخطاء ماضية بمقدار ما كانت معانقة متقدمة للنظام الجديد، قادرة على جعل حياة المرء القديمة تبدو غير صادقة وعلى ضلال بالمقارنة. كانت نوعاً من العودة إلى المنبع السماوي الذي تتدفق منه البراءة كلها والبدايات الجديدة جميعها. فتجربة الخلاص المسيحية إن هي إلا حركة انقلابية داخلية مستندة إلى نوع من التنبه إلى ما بات في طور الولادة، داخل الفرد وداخل العالم. في نظر كثيرين من أوائل المسيحيين، كان زمن الفرح قد بات حاضراً.

غير أن هذا الوحي نفسه، كان، كما بيّن القطب الثاني للرؤية المسيحية بوضوح، يفضي إلى نتائج أخرى، شديدة الاختلاف، حيث تجلّى فعل المسيح الإنقاذي في عالم

مصـــاب بلعنـــة الاغتراب، بوصفه جـزءاً من معركـــة درامية (مسرحيـــة مثيرة) بين الخـــير والشر، معركة لم تترسخ حصيلتها بأي من الأشكال، ولا هي مضمونة بالنسبة إلى الجميـــع. كنوع مـــن تحقيق التوازن مع العنصر الأكـــثر إيجابية، بهجة، ووحدة في المسيحيـــة، لم يعمد جزء كبير مـــن العهد القديم إلى تأكيد تحول إنقاذي بات متحققاً بمقـــدار ما بقي مصـــراً على المطالبة بيقظة متوثبة واستقامـــة رفيعة المستوى انتظاراً لعـــودة المسيـــح، ولا سيما في ظـــل المخاطر التي ينطـــوي عليها العالم الحـــالي الفاسد ومهالـــك اللعنـــة الأبدية. ومثـــل هذه النظـــرة تم التعبير عنها ليس فقـــط في الأناجيل الثلاثـــة المتشابهة -أناجيل متى، ومرقص، ولوقا- بل وفي كتابات بولس ويوحنا أيضاً. يجري التأكيد هنا على أن الإنقاذ النهائي للإنسانية ينتظر فاعلية الرب الخارجية في المستقبل، عبر نهاية رؤيوية (كارثية) للتاريخ ومن خلال المجيء الثاني [للمسيح]. أما الحـــرب الدائرة بين المسيح والشيطان، فمازالت مستمرة، وجملة المخاطر والعذابات الهائلـــة في زماننا لا يخففها إلا الإيمان بيســـوع التاريخي، وبعودته المخلِّصة، بدلاً من شعـــور يوحنا الواثق بانتصار المسيح الحاســـم على الشر والموت، بحلول الرب الجديد في العالم، وبحصة المؤمن المضمونة في الحياة الأبدية للمسيح الممجَّد. الأمل بالمخلِّص طـــاغٍ على طريق الاستقطاب المسيحي، غير أن الحاضر يعاني، في النظرة الثانية، من نـــوع من السجن في ظلام روحي يجعل الأمل في الإنقاذ أكثر إلحاحاً، بل وحتى يائساً، ويصر على إقحام موقع الافتداء في المستقبل وفي نشاط الرب الخارجي على نحوٍ أكثر حصرية.

هذا الجانب الاستباقي الكامل للمسيحية شبيه بعناصر معينة مهيمنة في اليهودية، مكّنتهـــا من مواصلة التأسيـــس للرؤية المسيحية. فتجربة طغيـــان الشر على الإنسان، الاغـــتراب العميق بين الإنسان والسماء، الإحساس بالانتظـــار الكئيب لإشارة محددة عن حضور الرب الإنقاذي في العالم، الحاجة إلى الالتزام بالغ الحساسية بالناموس، محاولـــة الحفـــاظ على أقلية طاهـــرة ومؤمنة في مواجهة عمليـــات الاجتياح الآتية من البيئـــة المعادية والملوِّثة، توقع عقاب رؤيوي (كارثي)، هذه العناصر جميعاً وهي تنتمي إلى الوعي اليهودي برزت من جديد في الفهم المسيحي. وإيقاع الرؤية الدينية ذاك ما

لبث، بدوره، أن تعزز وتم وضعه في سياق جديد جراء التأخير المستمر لمجيء المسيح الثاني، وبفعل التطور التاريخي واللاهوتي المصاحب لهذا التأخير.

بشكله الأكثر تطرفاً، وهو أمر كان مميِّزاً لتيار التراث المسيحي التقليدي في الغرب بعد أوغسطين، دأب هذا الفهم الأكثر ثنائية على تأكيد تفاهة البشر المتأصلة وعجزهم من ثم عن تجربة طاقة المسيح الخلاصية في هذه الحياة، إلا بطريقة استباقية عبر الكنيسة. وعاكسة ومضخمة التصور اليهودي لسقوط آدم وما ترتب على ذلك من انفصال بين الرب والإنسان، قامت الكنيسة المسيحية بغرس شعور صريح بالخطيئة والذنب، بخطر بل باحتمال عذاب جهنم، وبنوع من الحاجة إلى مراعاة دقيقة للقانون الديني، مع تبرير محدد مؤسسياً للروح أمام الرب من ثم، في الأذهان. أما الصورة النشوى للرب، بوصفه كياناً حالاً ومتعالياً في الوقت نفسه، كياناً موحِّداً الإنسان، والطبيعة، والروح فقد وُضعت هنا بجانب صورة مرجعية قضائية متعالية كلياً منفصلة، بل ومعادية للإنسان والطبيعة. فرب العهد القديم الصارم المتجهم الذي لا يعرف معنى الرحمة أكثر الأحيان (يهوه) متجسد الآن في المسيح القاضي الذي يدين العاصي، كما يخلص الممتثل. والكنيسة نفسها -مفهومة هنا بوصفها مؤسسة هرمية أكثر منها أسرة مؤمنين صوفية- مضطلعة بالدور القضائي مع قدر ذي شأن من المرجعية الثقافية. أما المثل الأعلى المسيحي المبكر الحدسي للاندماج بالمسيح المنبعث وبالجماعة المسيحية، والاتحاد الفلسفي الصوفي المستلهم هلينياً مع **اللوغوس الإلهي**، فمتراجعان بوصفهما اثنين من أهداف الدين لمصلحة المفهوم الأكثر يهودية لطاعة مشيئة الرب الصارمة والحازمة، وطاعة قرارات المؤسسة الكنسية التراتبية، استطراداً. وهنا كثيراً ما جرى تصوير معاناة المسيح وموته سبباً إضافياً لإدانة الإنسان، بدلاً من تمخضهما عن إلغاء تلك الإدانة. ما لبث الصلب بوجهه المرعب أن أصبح الصورة المهيمنة، بدلاً من القيامة أو الطرفين معاً. إن علاقة ابن مذنب بأب متجهم، كما في الجزء الأكبر من العهد القديم، باتت تظلل إلى حد كبير مشهد المصالحة السعيدة مع الجوهر الإلهي المعلن على الضفة الأخرى من المسيحية المبكرة.

ومع ذلك، فإن قطبي الرؤية المسيحية لم يكونا شديدي الافتراق كما قد تشي هذه التمايزات، والكنيسة لم تكتفِ بحمل معنى الطرفين، بل كانت ترى نفسها الحل المناسب لذلك الانشقاق. ولفهم الطرق التي اعتُمدت من أجل توحيد مثل هذه الرسائل المتفارقة ظاهرياً في إطار الدين نفسه، علينا أن نحاول التقاط العملية التي من خلالها تطورت الكنيسة المسيحية، على صعيد تصورها الذاتي من ناحية وعلى المستوى التاريخي من ناحية ثانية، وضغط جملة تلك الأحداث، والشخصيات، والحركات التي تولت إدارة ذلك التطور. حتى ذلك النوع من التمحيص يبقى، على أي حال، معتمداً على الانطلاق أولاً من إدراك، أقله ملاحظة، الإعلان المسيحي البدائي في شيء شبيه بصيغته العائدة إلى القرن الأول.

المسيحية السعيدة

في العهد الجديد، خصوصاً في فقرات معينة من رسائل بولس وإنجيل يوحنا، من الواضح أن الصدع اللانهائي بين الإنساني والإلهي بدا بمعنى من المعاني مجسوراً. فالذنب والألم الناجمان عن ذلك الصدع (بسبب خطيئة آدم) قد جرى تجاوزهما والتغلب عليهما بانتصار المسيح («آدم الثاني»)، فبادر المسيحي المؤمن إلى الاشتراك المباشر في الوحدة الجديدة. وذلك الخيار بدا أخيراً كما لو كان متاحاً للإنسانية. أقدم المسيح على التضحية بنفسه لتمكين الإنسان الفاني من بلوغ الحياة الخالدة: ومع رحيل المسيح عن العالم سارعت روحه إلى النزول وباتت حالّة في الإنسانية.

جاء التصور المسيحي الجديد للرب مختلفاً عن الصورة اليهودية التقليدية. لم يقف الأمر عند كون يسوع المسيح (المخلص) الذي سبق لأنبياء اليهود أن بشروا به، الذي أكمل الرسالة الدينية اليهودية في التاريخ. لقد كان أيضاً، متحداً مع الرب؛ وعبر إقدامه على التضحية بنفسه كان يهوا العهد القديم المستقيم الداعي إلى الثواب والعقاب قد انقلب إلى آب العهد الجديد المحب. كذلك دأب أوائل المسيحيين على تأكيد مباشرة وحميمية جديدتين مع الرب، الذي جرى تحويله من القسوة البعيدة ليهوا إلى الإنسانية القريبة ليسوع المسيح، والذي بات الآن محرراً رحيماً أكثر منه قاضياً انتقامياً.

شكل مجيء المسيح، إذًا، قطيعة مع التراث اليهودي وإنجازاً له في الوقت نفسه. (ذلك هو سبب التمييز الواعي لأوائل المسيحيين بين العهدين «القديم» و«الجديد» مع إعلان الأخير لشعارات «الحياة الجديدة»، «الإنسان الجديد»، «الطبيعة الجديدة»، «الطريق الجديدة»، «السماء والأرض الجديدتين»). إن تصدي المسيح للموت، والمعاناة، والشر وانتصاره عليها قد وفرا إمكانية تحقيق مثل ذلك الانتصار وجَعْلَها متاحة لجميع البشر، ومكّناهم من إدراك شدائدهم في سياق ميلاد جديد أوسع. فالموت مع المسيح إن هو إلا قيام معه لمباشرة حياة الملكوت الجديدة. تم النظر إلى المسيح بوصفه نقطة جِدّة أبدية، ميلاد بلا حدود لنور إلهي في العالم وفي الروح أو النفس. أما صلبه فجاء تجسيداً لآلام ولادة إنسانية جديدة وكون (كوزموس) جديد. ثمة عملية تحول كانت قد انطلقت في كل من الإنسان والطبيعة بفعل افتداء المسيح، وذلك عملية بدت حدثاً كونياً ذا تأثير في الكون كله. فبدلاً من استمطار اللعنة على إنسانية خاطئة في عالم ساقط، ثمة قدر أكبر من التشديد وتسليط الأضواء على نعم الرب اللامحدودة، وعلى حضور الروح، وعلى محبة **اللوغوس** للإنسان والعالم، وعلى التقديس، وعلى التأليه، وعلى البعث الكوني الشامل. استناداً إلى ما ورد في كتاباتهم يبدو أن عدداً كبيراً من أوائل المسيحيين قد عاشوا تأجيلاً مفاجئاً لحكم بالإعدام، قلباً لعملية إدانة مؤكدة، وهدية حياة جديدة غير متوقعة، لا حياة جديدة وحسب، في الحقيقة، بل حياة أبدية. وتحت راية هذا الوحي الإعجازي، انطلق هؤلاء ينشرون «النبأ السعيد» لخلاص البشرية.

لقد بولغ في النظر إلى افتداء المسيح على أنه إنجاز مطلق وإيجابي لتاريخ الإنسان ولمجمل المعاناة الإنسانية، إلى درجة أن خطيئة آدم الأصلية، ذلك الجذر الأنموذجي الأصلي لغربة الإنسان وفنائه، تم الاحتفال بها، ويا للمفارقة! بوصفها («يا للخطيئة مباركة!» [**O felixculpa!**]) في طقوس عيد الفصح. جرى النظر هنا إلى السقوط -خطأ الإنسان الأول الذي جلب المعرفة السوداء للخير والشر، أخطاء الحرية على الأخلاق، تجربة الاغتراب والموت- لا بوصفه كارثة مأساوية بشعة خالصة، بل على أنه جزء عضوي مبكر، استعادي، من تطور الإنسان الوجودي ناجم عن افتقاره الطفولي إلى الوعي النافذ، عن هشاشته الساذجة إزاء الخداع. من منطلق إساءة استخدام

حريته التي هي من نعم الرب، وتفضيل محبة الذات ورفعها فوق الرب، أقدم الإنسان على تخريب كمال الخلق وأخرج نفسه من دائرة الاتحاد مع السماء. ومع ذلك، فإن الإنسان لا يستطيع الآن أن يعيشَ البهجة اللانهائية المترتبة على غفران الرب ويعانق روحه الضائعة، إلا عبر وعي مؤلم الحدة بهذه الخطيئة. من خلال المسيح كان يجري ردم الهوة الأولى واستعادة كمال الخلق على مستوى جديد وأكثر شمولاً. ضعف الإنسان أصبح، إذًا، نقطة قوة الرب. فقط من إحساسه بالهزيمة والتناهي يستطيع الإنسان أن ينفتح بحرية على الرب. وفقط بسقوط الإنسان يستطيع مجد الرب وحبه غير القابلين للإدراك أن يتجليا تجلياً كاملاً عبر تصويب ما يستحيل تصويبه. حتى غضب الرب الظاهر يمكن أن يُفهم الآن بوصفه عنصراً ضرورياً من عناصر كرمه اللانهائي، كما يمكن النظر إلى المعاناة الإنسانية، بوصفها المقدمة الضرورية لسعادة غير محدودة[24].

بانتصار المسيح على الموت، برؤية الإنسان لاحتمال بعثه الأبدي، كف كل الشر والعذاب الزمنيين عن الانطواء على معنى نهائي سوى التمهيد للفداء. فالعنصر السلبي في الكون بات ميالاً إلى الاضطلاع بدور التمخض، وفقاً لمنطق نوع من السر الإلهي، عن حالة وجود أكثر إيجابية متاحة لجميع المسيحيين. كان بوسع المرء أن يضع ثقته المطلقة في كلي القدرة، نابذاً جميع أشكال القلق بشأن المستقبل للعيش ببساطة «زنابق الحقول». تماماً كما تنغلق البذرة المخبوءة من قلب ظلال الشتاء الباردة لتتفتح على نور الربيع وحياته، كذلك تعكف حتى أحلك ساعات حكمة الرب على صياغة مشروعاتها الرفيعة. فالمسرحية الدرامية كلها من الخلق إلى المجيء الثاني يمكن النظر إليها بوصفها النتاج الأسمى لخطة السماء، عملية تكشف **اللوغوس**. إن المسيح هو بداية الخلق ونهايته، «الألف والياء»، حكمته الأصلية وتتويجه النهائي. ما كان خافياً بات مكشوفاً. هذا كله احتفل به أوائل المسيحيين بنوع من المجاز الصوفي: مع تجسد المسيح كان **اللوغوس** قد عاد إلى الدخول في العالم مبدعاً أغنية سماوية، ضابطاً نشازات الكون في تناغم كامل، عاكساً صدى فرح الزواج الكوني بين السماء والأرض، بين الرب والإنسانية.

هــذا الإعلان المسيحــي البدائي للفداء جــاء صوفياً، وكونيــاً، وتاريخياً في الوقت نفسه. من ناحية ثمة تجربة التحول الداخلي العميق: فعيش انبلاج فجر ملكوت الرب كان يعنــي الوقــوع من الداخــل في أسر السمــاء، ممتلئاً بنور الحــب الداخلي. بنعمة المسيح ماتت الذات القديمة، المنفصلة والزائفة لتفسح في المجال لميلاد ذات جديدة، الــذات الحقيقية المتوافقة مع الــرب. فالمسيح كان هو الذات الحقيقية، النواة الأعمق للشخصيــة الإنسانيــة. ميلاده في النفس الإنسانية لم يكــن وصولاً خارجياً بمقدار ما كان انبثاقــاً داخليــاً، استيقاظــاً على ما هــو حقيقي، اقتحاماً جذريــاً غير متوقع من جانــب القداســة لقلب التجربة الإنسانيــة. ومع ذلك كان ثمــة في المقابل، برفقة هذا التحــول الداخلي، العالم كله دائباً على التحول وخاضعــاً لعملية الاستعادة إلى مجده السماوي، ليس فقط كما لو بفعل إنارة ذاتية، بل بطريقة وجودية أساسية معينة ذات شأن على الصعيدين التاريخي والجماعي.

هنــا بالذات تأكدت نزعة تفاؤلية غير مسبوقة. بصفتيه المادية والتاريخية انطوت قيامــة المسيح علــى وعد أن من شأن كل شيء -كل تاريخ الأفــراد والإنسانية على حدٍّ سواء، كل الكفاح، كل الأخطاء والخطايا والنواقص، كل الصفات المادية، مجمل دراما الأرضــ وواقعها- أن يتعرض بشــكلٍ ما للاحتجاج والتصويــب في عملية إعادة توحد مظفــرة مع الإله الأكبر اللانهائي. من شأن كل ما هو قاسٍ وعبثي أن يصبح، عندئذ، ذا معنى في التجلي الكامل للمسيح، المعنى المخبوء للخلق. لا شيء سيتعرض للإهمال. ليس العالم سجناً شريراً، ووهماً يتعذر الاستغناء عنه، بل هو حامل مجد الرب. ليس التاريــخ دورة لا نهائيــة لمراحل متقهقرة، بل هو صيغة أو معادلــة تأليه الإنسانية. من خلال قدرة الرب الكلية، أمكن على نحوٍ إعجازي قلب، حتى القَدر المتجهم إلى عناية إلهيــة سمحاء. من شــأن العذاب واليأســ الإنسانيين أن يصــلا، لا إلى محطة راحة فقــط، بل وإلى عــلاج سماوي. بوابات الفردوس الموصــدة بإحكام عند السقوط تمت إعادة فتحها من قبل المسيح. ومن شأن لا محدودية رحمة الرب وقوته أن تنجح حتماً في اجتياح الكون وصولاً إلى تتويجه.

يبدو أن كثيرين من أوائل المسيحيين عاشوا في حالة اندهاش مستمرة إزاء الافتداء التاريخــي الإعجــازي الذي كان قد حصل في اعتقادهــم. فتوحيد الكون بات مشرقاً،

وقـد تمَّ إنجاز الانتصار على نهائية جملة الثنائيات القديمة -ثنائيات الإنسان والله، والطبيعة والـروح، والزمن والأبد، والحياة والموت، والـذات والآخر، وإسرائيل وباقي البشريـة. وفيما كانوا ينتظرون بتوقٍ مجيء المسيـح الثاني، حضوره، حين سيعود من السماوات بمجد كامل أمام العالم كله، بقي وعيهم متركزاً على الحقيقة المحرِّرة التي كان المسيـح قد أطلقها في عملية الافتداء والإنقاذ- عملية مظفرة يمكنهم أن يسهموا فيها إسهاماً مباشراً. على هذا الأساس قام موقف الأمل المسيحي الطاغي. وعبر فعل الأمل المتواصل للمسيحي المؤمن بقوة الرب وخطته الرحيمتين بالنسبة إلى الإنسانية، بـات التعالي على محاولات الحاضر وأخطائه ممكناً. بوسـع الإنسانية الآن أن تتطلع إلى الأمـام، بثقـة متواضعة، نحو إنجـاز مستقبلي مجيد، كان موقفهـا المفعم بالأمل مسهماً بطريقةٍ ما في تحقيقه.

أمـا لغة الكلام عـن المسيح القادم التـي استخدمها **بولـس**، **ويوحنـا**، ولاهوتيون مسيحيـون أوائـل مثل **إيرينايوس**، فبـدت موحية، ليس فقط بأن عـودة المسيح كانت ستتـم بوصفها حدثـاً خارجياً، هبوطاً من السماء في موعد غـير محدد في المستقبل، بـل وبـأن من شأنها أيضـاً أن تأخذ شكل ميـلاد تدريجي من داخـل التطور الطبيعي والتاريخـي لجميع الكائنات البشرية، التي كانت تتعرض لعملية الاستكمال في المسيح وعبره. ففي تجسده المتواصل والتدريجي في الإنسانية وفي العالم، كان من شأن المسيح أن يوصـل الخلق إلى مرحلته المثمـرة. قد تكون البذرة مخبوءة الآن في باطن الأرض، غـير أنها باتت متحركـة، فاعلة نامية ببطء، متقدمة نحـو الاكتمال في تكشف مجيد للغز السماء. كتب **بولس** في رسالته إلى أهل رومية يقول: (الخلق كله يئن في مخاض) ولادة هـذا الكائـن السماوي، تماماً كمـا كان المسيحيون جميعـاً ملقحين بالمسيح من الداخـل، ملقحـين بنفْس جديـدة ستولد لحياة جديـدة وأكثر صدقـاً في إطار الوعي الكامل للرب. تاريخ الإنسان مدرسة كبرى لتعلم أسرار القداسة، وللاطلاع على ألغاز السماء، طريق موصلة لكيان الإنسان إلى الرب.

من هذا المنظور كان الإنسان مسهماً نبيلاً في تكشف الرب الإبداعي. وفي اغترابه عن الرب بقي الإنسان، أتعس المخلوقات، قادراً على الاضطلاع بدور مركزي في إصلاح

الحالـة الخربة للخلق واستعادة صورته الإلهية. كان اللوغوس (الكلام - المنطق) قد هبـط على الإنسان؛ كـي يتمكن الأخير، عبر اقتسامه آلام المسيـح ومبادرته الآن إلى استيعاب اللوغوس بنفسه، من الصعود إلى الرب.

وفي ضوء الوحي المسيحي لم تكن جهود البشر عبثاً. تعين على الإنسان أن يتعذب، وأن يحمـل صليـب المسيح؛ ليكون قادراً علـى حمل الرب. لم يكن يسـوع المسيح سوى آدم الجديد الذي بادر إلى إطلاق إنسانية جديدة، قابلة للإنجاز في المستقبل مطوِّراً طاقـات جديدة قائمة على الوعي والتحرر الروحيـين، غير أن الإلهي كان من البداية كامناً وفاعلاً على نحوٍ مجيد في الإنسان وفي العالم الحاضر.

المزيد من التناقضات والتراث الأوغسطيني

المادة والروح

كان النزاع الداخلي في المسيحية بين الافتداء والحكم، وبين توحد الرب مع العالم مـع تمييز عـالي الشحنة الثنائيـة، استثنائي الـبروز في موقفيه من العـالم والجسد الماديـين، وهو تناقض أساسي لم يسبـق للمسيحية أن حلته كلياً. فاليهودية والمسيحية دأبتـا، بقدرٍ أكبر مـن الصراحة، مقارنة بمدارس دينية أخرى، على تأكيد ما يتصف به خلق الإرادة الحرة للرب من حقيقة، وعظمة، وجمالية، واستقامة كاملة: بعيداً عن كونه وهماً، زيفاً، واحداً من أخطاء السماء؛ بعيداً عن أن يكون تقليداً ناقصاً أو فيضاً ضرورياً. فالرب خلق العـالم، وكان حسناً. يضاف: خُلق الإنسان، جسداً وروحاً، على صـورة الـرب، غير أن كلاً من الإنسـان والطبيعة ما لبثا، مع اقـتراف الأول للخطيئة وسقوطـه، أن فقـدا موروثهما السمـاوي المقدس، فبـدأت مسيرة العـذاب الدرامية اليهوديـة -المسيحية الطويلة الزاخرة بتقلبات حـال الإنسان في علاقته مع الرب، في زحمة عالم مغـترب وفارغ روحياً. وبمقدار ما كانت الرؤية اليهودية- المسيحية للخلق الأصلي الشفاف مجيدة، كانت نظرتها إلى سقوط العالم أكثر مأساوية.

ولكن الوحي المسيحي أكد أن المسيح، قد صار إنساناً، لحماً ودماً، وكان بعد صلبه قـد صعد من جديد في عملية اعتقد الحواريون أنها كانت عملية تحول وتجديد روحية

لجسده المادي. وعلى هاتين المعجزتين المركزيتين في العقيدة المسيحية -التجسد والبعث- تأسس الإيمان، لا بخلود النفس وحسب، بل وحتى بخلاص الجسد وبعثه، وصولاً إلى خلاص الطبيعة بالذات وبعثها. لا نفس الإنسان فقط، بل وجسده مع أنشطتها تتغير، تكتسب الصفة الروحية، تستعيد قداستها من جديد. حتى الاتحاد الزوجي هنا كان يُنظر إليه، بوصفه انعكاساً لارتباط المسيح الحميم بالإنسانية، منطوياً، على أهمية مقدسة. وفي يسوع كان **اللوغوس** الأنموذجي الأصلي قد اندمج بصورته المشتقة (الإنسان) مسترجعاً قداسة الأخير الكاملة. أما الانتصار الخلاصي فتمثل في إنسان جديد بكليته، لا مجرد تعالٍ روحي لماديته. ثمة في تعليم «جُعل اللوغوس لحماً» وفي الإيمان بميلاد الإنسان كله من جديد، بُعْدٌ مادي صريح مميز للمسيحية عن تصورات أخرى، أكثر حصرية في صوفيتها.

وهذا الفهم الإنقاذي المسيحي أعاد تأكيد النظرة اليهودية إلى الإنسان، نظرة موازية للفكرة الأفلاطونية الجديدة المتأخرة القائلة: إن الإنسان إن هو إلا كون مصغر عاكس للسماء، وأضفى عليها معنى جديداً، ولكن مع التشديد الأكبر دون شك لليهودية على الإنسان -جسداً وروحاً- بوصفه وحدة متماسكة ذات طاقة حيوية. إن الجسد هو وعاء الروح، وهيكلها، وتعبيرها المجسد. يضاف أن كهانة يسوع كانت منطوية مركزياً على فعل شفاء الجسد والروح مجتمعين. ففي الكنيسة الأولى ثمة إشارات متكررة إلى «المسيح الطبيب» وكثيراً ما يرد ذكر الحواريين والرسل، بوصفهم محترفي طبابة وعلاج كاريزميين. إن العقيدة المسيحية البدائية نظرت إلى طبيعة الخلاص الروحي من زوايا سايكوسوماتية (نفسية - جسدية) صريحة. فصورة **بولس** المهيمنة لبعث البشرية كانت صورة الجسد الواحد للمسيح، البشرية كلها تؤلف أعضاءه، وصولاً إلى كمال المسيح الذي كان رأسها وتاجها. ومع ذلك، فإن الأمر لم يقف عند استعادة الإنسان إلى القداسة، بل تجاوزها إلى الطبيعة التي كانت قد تعرضت، جراء سقوط الإنسان، للتمزيق إلى أشلاء، وباتت تحلم بخلاصها. ففي رسالته الموجهة إلى الرومان (إلى أهل رومية) قال بولس: «فإن انتظار الخليقة يتوقع تجلي المجد في أبناء الله؛ لأن الخليقة قد

أُخضعت للباطل، لا عن إرادة، ولكن لأجل الذي أخضعها على رجاء» (رسالة القديس بولس إلى أهل رومية: 19/8 – 20). إن أوائل آباء الكنيسة كانوا مؤمنين بأن المسيح الذي كان سيستعيد العلاقة المقطوعة بين الإنسان والرب، سيقوم في الوقت نفسه بسد الهوة الحاصلة بين الإنسان والطبيعة التي طالما خضعت لمساءلة الإنسان الأنانية منذ السقوط وانزلاق الإنسان إلى درك سوء استعمال الحرية.

لم يتم النظر هنا إلى تجسد المسيح في العالم وافتدائه له، بوصفهما حدثين روحيين حصراً، بل على أنهما، بالأحرى، تطور غير مسبوق وبلا نظير في سياق المادية الزمانية والتاريخ العالمي، وتجسيد لإضفاء الكمال الروحي على الطبيعة –لا بوصفه نقيضاً للطبيعة، بل تحققاً لها– **فاللوغوس**، حكمة السماء، كان حاضراً في الخلق من بدايته، أما الآن فكان المسيح قد أماط اللثام عن قداسة العالم المضمرة. كان الخلق أساس الخلاص تماماً، كما كانت الولادة الشرط المسبق للبعث. وبهذه النظرة عُدَّت الطبيعة مأثرة الرب النبيلة والحوزة الحالية لتجليه الذاتي، مما جعلها جديرة بالاحترام والفهم.

ولكن نظرة مناقضة كانت أيضاً سمة مميزة بالقدر نفسه للتفكير المسيحي، نظرة هيمنت خصوصاً في المراحل المتأخرة من المسيحية الغربية، حيث بات يُنظر إلى الطبيعة بوصفها الناحية التي لا بد من التغلب عليها في سبيل بلوغ الطهارة الروحية. فالطبيعة، كلها، فاسدة ومحددة. وحده الإنسان، رأس الخلق وقمته، قادر على الخلاص، ووحدها الروح فيه قابلة أساساً للإنقاذ. وبموجب هذا الفهم، تبقى روح الإنسان في صراع مباشر مع الغرائز الوضيعة لطبيعته البيولوجية، وعرضة لخطر الوقوع في شرك ملذات الجسد والعالم المادي. فالجسد المادي هنا كثيراً ما يوصم بأنه ملاذ الشيطان ومنبع الخطيئة. والإيمان اليهودي – المسيحي الأول بخلاص الإنسان كله مع العالم الطبيعي ما لبث أن تحول من حيث التركيز، خصوصاً تحت تأثير لاهوتيي المسيحية الأفلاطونية الجديدة، إلى إيمان بنوع من الإنقاذ الروحي الخالص الذي لا يفضي إلا إلى توحيد ملكات الإنسان الأسمى فقط – الفطنة الروحية. الجوهر السماوي للروح الإنسانية –مع الرب. وفي حين أن العنصر الأفلاطوني في المسيحية

تغلب على ثنائية السماوي- الإنساني عبر النظر إلى الإنسان بوصفه مشاركاً مباشراً في الأنموذج السماوي الأصلي، فإنه دأب في الوقت نفسه على تشجيع ثنائية مغايرة بين الجسد والروح. إن الفطنة الروحية، النوس، هي البؤرة المركزية بالنسبة إلى الهوية السماوية - الإنسانية الأفلاطونية؛ أما الجسد المادي فلا علاقة له بهذه الهوية، بل هو تعطيل لها. وفي صيغها الأكثر تطرفاً دأبت الأفلاطونية على ترويج شعار «الجسد سجن للروح» في الثقافة المسيحية.

مع العالم المادي، كما مع الجسد المادي، يأتي مبدأ أفلاطون القائم على القول بتفوق الواقع المتعالي على العالم المادي الطارئ متمخضاً في المسيحية عن تعزيز ثنائية دأبت بدورها على تأييد نوع من الزهد أو التقشف الأخلاقي. ومثله مثل سقراط أفلاطون بات المسيحي المؤمن يتصور نفسه مواطناً في عالم الروح، مع بقاء علاقته بالدنيا المادية العابرة علاقة غريب وحاج. سبق للإنسان أن كان متمتعاً بنوع من المعرفة السماوية السعيدة، ولكنه ما لبث أن سقط في ظلام الجهل، ووحده الأمل في استعادة ذلك النور الروحي المفقود يحرّك النفس المسيحية السجينة في هذا الجسد، وهذا العالم. فقط حين يستيقظ الإنسان من حياته الحالية يمكنه بلوغ السعادة الحقيقية. والموت، بوصفه تحرراً للروح، أثمن من الوجود المبتذل. في أفضل الأحوال، ليس العالم الطبيعي الملموس إلا انعكاساً ناقصاً للملكة الروحية الأسمى القادمة وتمهيداً لها. غير أن الاحتمال الأقوى هو أن العالم المبتذل، بإغراءاته الخادعة، وبملذاته المثيرة وبقدرته على الحفز المهين للشهوات، من شأنه أن يضل النفس ويحرمها من نعمتها السماوية. لذا فإن سائر الجهود الفكرية والأخلاقية الإنسانية يجب أن تتوجه نحو الروح وما بعد الحياة، بعيداً عن المادة وهذه الحياة. وفي هذا كله ظلت الأفلاطونية توفر تسويغاً فلسفياً قوياً لثنائية الروح والمادة المحتملة في المسيحية.

ومع ذلك، فإن هذا التطور اللاهوتي اللاحق كانت له سوابق كثيرة: كانت ثمة الرواقية، والفيثاغورسية الجديدة، والمانوية، وطوائف دينية أخرى من الإسنيَّة، متوافرة جميعاً على نزعات دينية قائمة على الثنائية والزهد، تركت بصماتها على النظرة المسيحية. واليهودية نفسها، بإصرارها المميز على محاربة التلويث الدنيوي

والجسدي لما هو مقدس وسماوي، توفر الدعم لمثل هذه التوجهات منذ بدايات هذا الدين الجديد. غير أن تيارات غنوسطية (عرفانية) ثنائية معينة، ناشئة ربما عن تأثر اليهودية الصوفية بالثنائية الزرادشتية، كانت هي الأكثر تطرفاً على هذا الصعيد خلال قرون المسيحية الأولى، مؤكدة نوعاً من الفصل المطلق بين عالم مادي شرير من ناحية وملكوت روحي خير من الناحية المقابلة. واللاهوت الغنوسطي (العرفاني) التوفيقي نجح في إحداث تحول جذري في التصور المسيحي الأرثوذكسي، عبر الحفاظ على القول: إن خالق العالم المادي، يهوه العهد القديم، كان إلهاً ثانوياً ناقصاً واستبدادياً، جاء المسيح الروحي والأب الرحيم لوحي العهد الجديد (هذا الوحي الذي دأب الغنوسطيون على تدعيمه بنصوص أخرى وتحريره لاستبعاد بقايا العقيدة اليهودية التي رأوها زائفة منه) من أجل الإطاحة به. إن روح الإنسان مسجون في جسد غريب داخل عالم مادي غريب لا يستطيع التعالي عليه سوى العرفانيين باطنياً، تلك القلة المختارة من الغنوسطيين. ومثل هذه الرؤية ما فتئت أن ضاعفت توجهات ذات علاقة في سفر يوحنا، مؤكدة جملة الانقسامات بين النور والظلام، بين مملكة المسيح والعالم الخاضع للشيطان، بين النخبة الروحية والساقطين الدنيويين، كما بين يهوه والمسيح، بين العهدين القديم والجديد. وعلى الرغم من أن لاهوتيي المسيحية الأرثوذكسية الأقدم، من أمثال آيرينايوس، جادلوا بقوة مدافعين عن استمرارية العهدين القديم والجديد، عن وحدة خطة السماء من التكوين إلى المسيح، فإن صدى قوياً من لحن الثنائية الغنوسطية ترك بصماته على اللاهوت والورع المسيحيين اللاحقين.

فالمسيحية البدائية ذاتها كانت، مثل أمها اليهودية، ميالة بغموض إلى نوع من ثنائية المادة - الروح مع نظرة سلبية إلى الطبيعة وهذا العالم. وإبليس بنظر العهد الجديد هو أمير هذا العالم؛ بقيت الثقة المسيحية بعالم تحكمه السماء، إذًا، متجاورة مع الخوف المسيحي من عالم خاضع لحكم الشيطان. يضاف إلى ذلك، دأب جل أوائل المسيحيين؛ رغبة منهم في الابتعاد عن الثقافة الوثنية المعاصرة المفرطة في جنسيتها، على تأكيد الحاجة إلى نوع من الطهر الروحي الذي لا يتسع لغرائز الطبيعة، ولا سيما

الجنسيــة. كانت العزوبية هي الحالة المثاليــة، مع إبقاء الزواج إجازة ضرورية لحصر جشع الإنسان في حدود معينة. أما الصيغ الاجتماعية والخيرة للمحبة المسيحية فكانت تلقى التشجيع بوصفها بدائل – كان الرهان على آغابه بدلاً من إيروس. وما كان ينطوي على أهمية استثنائية على هذا الصعيد تمثل في توقع عودة المسيح الوشيكة، ذلك التوقع الــذي ظل طاغيــاً على مشاعــر الكنيسة المبكرة والــذي دأب على تجريــد الاعتبارات الفاعلــة والمادية مــن الأهمية. فقدوم ملكــوت السماء، وهو حدث كانــت أكثرية أوائل المسيحيــين تتوقع وقوعــه خلال حياتها هــي، كان من شأنه استئصــال جميع الأشكال الماديــة والاجتماعية للنظام القديم. وعلى نحوٍ أعــم، تمخضت الرغبة في التغلب على المبالغات المادية المتصورة للثقافة الوثنية، جنباً إلى جنب مع تصدي المسيحية المتكررة للملاحقات المعتمدة من قبل الدولة، عن إلزام أوائل المسيحيين بالعزوف عن قيم العالم الحــالي، مقابل الحصول على قيم العالم الآخــر. فالانسحاب من هذا العالم والتعالي عليــه، سواء علــى طريقة نساك الصحراء أو عبر الشهادة، على نحوٍ أكثر تطرفاً، كانا عاملــي جذب قويين بالنسبة إلى أي مسيحي مفعم بالحماس. كثيراً ما كانت التوقعات الرؤيوية – الكارثية تنشأ من التقويمات السلبية جداً لهذا العالم وتولدها.

كانت الحاجة إلى الحفاظ علــى القداسة والبراءة انتظاراً لمجيء المسيح الوشيك الضــرورة القصــوى بالنسبــة إلى المسيحــي الأول. وطبيعــة تلك القداســة والطهارة الأخلاقية تحددت في قيام بولس بالمعارضة الجذرية بين «الجسد» و«الروح» حيث الأول شر والثانية خير. صحيح أن بولس ميز بين «الجسد» (**ساركس Sarx**) بوصفه طبيعة لم يتــم إنقاذهــا، و«الجسم» (**سومــا Soma**) بوصفه تعبيراً عن مجمــل الإنسان كله -جزءاً مــن ثنائية الجسد– الروح الإغريقية بقدرٍ أقل، ومن الوحدة التوراتية القابلة للوقــوع في الخطيئة، مــع بقائها منفتحة على الخلاص والإنقاذ بقدرٍ أكبر. لقد اقترح تقويمــاً إيجابياً لـ «الجســم» في صور مثل جسم المسيح، جســم أعضاء الكنيسة، بعث الجســم، الجسم بوصفه هيكل الروح القدس. وغالباً ما كان يستخدم تعبير «الجسد» للدلالــة على ما هو مادي بحد ذاتــه، لا على الضعف الفاني للإنســان، وتحديداً على ترفع ذاتي ضيق يجر وراءه انقلاباً أخلاقياً على صعيد الشخصية الإنسانية القويمة،

إخضاعــاً للــروح والجسم الإنسانيين لقــوى سلبية دنيا على حســاب انفتاح ودي على واقــع الرب الروحي الأعظم. لم تكن الخطيئة جنسية مجردة -بالرغم من أن الحياة الخاطئة كانت جنسية في كوابيسها- بمقدار ما كانت عملية الرفع الضال لما كان بحق تابعاً للرب، وهي عملية جيدة بحد ذاتها بمعايير سليمة، إلى ما فوق الرب.

ولكن تمييز بولس بين الجسد والجسم بقي مع ذلك غامضاً، في كل من تصريحاته العقديَّة وأخلاقه العملية. وقد كان اختياره لـ «الجسد» تعبيراً جامعاً لمثل هذا التحقير المعنوي والميتافيزيقي النافذ، اختياراً مؤثراً. فنزوع الكثيرين من المسيحيين اللاحقين نزوعــاً أنموذجياً إلى رؤية ما هو مادي، بيولوجــي، وغريزي ميالاً بالفطرة إلى ما هو شيطاني ومسؤولاً عن سقوط الإنسان وفساده المتواصل، لم يكن بعيداً عن دعم بولس المفترض. وفي استقطاب الجسد - الروح لدى بولس، وقد ضاعفته نزعات مشابهة في أجــزاء أخرى من العهد الجديد، كانت ثمة بــذور ثنائية معادية للمادية في المسيحية، جاءت التأثيرات الأفلاطونية، والغنوسطية، والمانوية لمضاعفتها وتعظيمها لاحقاً.

أوغسطين

قام أوغسطين بإماطة اللثام عما كان مضمراً في **بولس**. وهنا بالذات يتعين علينا أن نضاعف من تركيزنا على ذلك الفرد الذي كان من شأن تأثيره في المسيحية الغربية أن يكون فريد الشيوع والدوام. فبالنسبة إلى **أوغسطين** تضافرت جميع هذه العوامل - اليهوديــة، ولاهــوت بولــس، وصوفية **يوحنــا**، والتنســك المسيحي المبكــر، والثنائية الغنوسطية، والأفلاطونيــة الجديدة، والحالة النقدية للحضارة الكلاسيكية المتأخرة - مــع خصوصيات شخصيته وسيرة حياته لتحديــد موقف من الطبيعة وهذا العالم، مــن تاريــخ الإنسان، ومن خلاص الإنسان الــذي كان من شأنــه أن يقولب شخصية المسيحية الغربية في القرون الوسطى.

كان أوغسطــين، وهــو ابــن أب وثني وأم مسيحيــة راسخة الإيمــان، متمتعاً بنعمة شخصية زادت حدتُها من شحن استقطابه البيوغرافي. وبرغم كونه ذا طبيعة شديدة الحساسيــة، متابعاً حياة شباب غارقين في بحر ملــذات قرطاجة الوثنية، متولياً أبوة

طفل غير شرعي لعشيقته، مواصلاً وظيفة أستاذ الخطابة والبلاغة الدنيوية، ما لبث، تدريجياً، أن انجذب إلى ما هو فائق الحساسية والروحانية، جراء تفضيلاته الفلسفية وإلهاماته الدينية، كما بسبب هواجس الأم، خصوصاً. فعبر جملة من التجارب النفسية العاصفة، ابتعد أوغسطين عن حياته الأولى، ذات التوجهات العلمانية، ماراً بسلسلة مراحل منطوية على معنى ذي شأن بالنسبة إلى فهمه الديني اللاحق: تبنى أولاً حياة الفلسفة العليا بعد الاطلاع على **هورتنسيوس** (مناشدة Hortensius شيشرون، ثم ما لبث أن انخرط مطولاً في الطائفة المانوية ذات النزعة الثنائية القوية شبه الغنوسطية؛ أتبع ذلك بالانجذاب المتزايد إلى الأفلاطونية الجديدة الفلسفية؛ واصلاً أخيراً، بعد لقاء مطران ميلانو المسيحي آمبروز، إلى وضع حد لبحثه عبر الاحتضان الكامل للدين المسيحي والكنيسة الكاثوليكية. وكل عنصر من هذا المسلسل ترك بصمته على رؤيته الناضجة التي أثرت بدورها في التفكير المسيحي اللاحق في الغرب من خلال كتاباته المتميزة بقدرة خارقة على الإقناع.

كان وعي أوغسطين الذاتي، بوصفه عنصر أخلاق طوعياً ومسؤولاً بالغ الحدة، مثله مثل إدراكه لمدى أهمية الأعباء التي ترتبها الحرية الإنسانية - أعباء الخطأ والذنب، الظلام والمعاناة، الانقطاع عن الرب. وبأحد المعاني، كان أوغسطين الأحدث بين معشر القدماء: كان يمتلك وعياً ذاتياً وجودياً بقدرته فائقة التطور على الاستبطان والمجابهة الذاتية، اهتمامه بالذاكرة ووعي الزمن، فطنته السايكولوجية، شكه وإحساسه بالندم، شعوره بالاغتراب الفردي للنفس الإنسانية في غياب الرب، حدة صراعه الداخلي، ارتيابه وتحذلقه الفكريين. إن أوغسطين هو أول من كتب معبراً عن القدرة على الشك بكل شيء، باستثناء واقع تجربة النفس أو الروح الخاصة في مجالات الشك، والمعرفة، والإرادة، والوجود - مؤكداً بذلك الوجود المحقق للأنا الإنسانية في النفس أو الروح. وقد أكد أيضاً التبعية المطلقة لتلك الأنا للرب الذي لولاه لم تكن لتستطيع الوجود، بله امتلاكها القدرة على تحصيل المعرفة وتحقيق الذات. **فأوغسطين** كان أيضاً الأكثر انتماء إلى العصر الوسيط بين القدماء. إن تدينه الكاثوليكي، وتوجهاته التوحيدية، وتركيزه على العالم الآخر، وثنائيته الكونية، كانت

جميعــاً تبشر سلفاً بالعصــر القادم - مثلها مثل إحساسه الحــاد بغير المرئي، بإرادة الرب، وبالكنيســة الأم، وبالمعجزات، والنعــم، والعناية الإلهيــة، وبالخطيئة، والشر، والشيطــاني. كان **أوغسطــين** إنسانــاً مشحوناً بالتناقض والغلو، ومــن شأن تركته أن تحمل الطابع نفسه.

مــن المؤكد أن نوعية اهتــداء **أوغسطــين** وقوته -تجربة الغــرق في النعم المتدفقة عليــه من الــرب التي نجحت في إبعاده عــن العمى الفاسد والأنــاني لذاته الطبيعية- شكلتا العنصر المتوج لرؤيته اللاهوتية، غارستَيْن في أعماقه قناعة بتفوق إرادة الرب وخيره وبفقر إرادته الحبيسة. فالقوة المضيئة لتدخل المسيح الإيجابي في حياته أبقت الشخصــ الإنســاني في ظل نسبــي. ولكن الأمر الذي كان من شأنــه أن يكون ذا تأثير استثنائي في فهمه الديني تمثل في الدور المحوري الذي أداه الجنس في بحث أوغسطين الديني. فعلى الرغم من تنبهه إلى أن نظام الطبيعة سماوي أساساً (وأكثر اندفاعاً في الغالــب في إطراء جمال الخلق وسخائه مــن أي أفلاطوني)، بقي **أوغسطين** حريصاً علــى التطــرف، في حياته الخاصة، في تأكيد الإنكار الزاهــد لغرائزه الجنسية شرطاً مسبقــاً للاستنارة الروحية الكاملة - وجهة نظر يدعمها تصديه لكل من الأفلاطونية الجديدة والمانوية، مع أنها عاكسة لجذور أعمق في شخصيته وتجربته الخاصتين.

محبــة الــرب كانت الأطروحــة والغاية الأساسيتــين لتدين **أوغسطــين**، ومثل هذه المحبــة ما كانت لتزدهر مــا لم يتم قهر حب الذات وحب الجســد بنجاح. فالانصياع للجسد كان في نظره، أصل سقوط الإنسان؛ قيام آدم بتناول ثمرة شجرة معرفة الخير والشــر، ذلك الخطأ الذي شاركــت فيه البشرية كلها جرى ربطــه، على نحوٍ مباشر، بالشهــوة الجنسية (وبالفعــل، فإن «المعرفة» التوراتية كانت علــى الدوام ذات أصداء جنسيــة). وفي نظــر أوغسطين، فــإن الطابع الشريــر للشهوة الجسديــة كان متجلياً في الخجــل المصاحب للتعبير عنها، علــى نحوٍ غير خاضع لتحكــم الإرادة العقلانية، والمصاحب أيضاً لمجرد عري الأعضاء الجنسية. ما كان من شأن التكاثر والإنجاب في الفردوســ قبل السقوط أن ينطوي على مثل هذا القدر من الطيش والعار الحيوانيين. أما الزواج فيستطيع الآن، أقله، استخلاص بعض الخير من الشر الموروث؛ لأنه جالب

للنسل، وللالتزام الدائم، ولنوع من حصر الجنس بأغراض التكاثر والتناسل. غير أن الخطيئة الأولى مست جميع الخارجين من أرحام الأجساد، مما أدى إلى إخضاع البشرية كلها للعنة آلام الولادة، للمعاناة والذنوب في الحياة، ولشر الموت الأخير. فقط بشفاعة المسيح وببعث الجسد كان من شأن جميع آثار تلك الخطيئة أن تزال فيتم تحرير روح الإنسان من لعنة طبيعته الساقطة.

صحيح أن **أوغسطين** كان يرى أن جذر الشر لم يكن كامناً في المادة، مثلما كان الأفلاطونيون الجدد يرون؛ لأن المادة كانت من صنع الرب، وهي خير، إذًا. لعل الشر كان، بالأحرى، نتاج سوء استخدام الإنسان لإرادته الحرة. فالشر كان كامناً في فعل التحول نفسه -في الابتعاد عن الرب- لا في الشيء الذي تم التوجه نحوه. ومع ذلك، فإن في قيام **أوغسطين** بربط ذلك الاستخدام السيئ الخاطئ للحرية بالشبق والشهوة الجنسية، وبالفساد الطاغي للطبيعة بعد ذلك، ظلت بذرة الثنائية الأفلاطونية الجديدة والمانوية الأكثر تطرفاً نابضة بالحياة.

تلك هي الركيزة التي استند إليها مغزى لاهوت أوغسطين الأخلاقي. من المؤكد أن الخلق – الإنسان كما الطبيعة – نتاج استثنائي الروعة لخصب الرب الخيّر، غير أن ذلك الخلق ما لبث، جراء خطيئة الإنسان الأولى، أن انحرف انحرافاً جذرياً إلى درجة أن لا شيء سوى الحياة السماوية الثانية قادر على استعادة تماسكه ومجده الأصليين. لقد تضاعفت سرعة سقوط الإنسان بسبب تمرده الطوعي على التراتبية السماوية السليمة، تمرده المستند إلى تأكيد قيم الجسد على حساب قيم الروح. بات الإنسان الآن عبداً لأهواء النظام السفلي. لم يعد الإنسان حراً في تقرير مصير حياته من منطلق إرادته العقلانية ببساطة، ليس فقط لوجود ظروف غير خاضعة لتحكمه، بل لأنه مقيد على نحوٍ لاشعوري بالجهل والاشتراط العاطفي. إن أفكاره وأفعاله الخاطئة الأولية كانت قد أصبحت عادات متجذرة، ثم صارت آخر المطاف أصفاداً غير قابلة للتفكيك، ساجنة إياه في حالة غربة ملعونة عن الرب. ما من قوة سوى رحمة السماء قادرة على كسر دوامة الخطيئة الشريرة. إن الإنسان أسير غلوه وكبريائه، شديد الرغبة في فرض إرادته على الآخرين، إلى درجة يبقى معها عاجزاً

عن تغيير نفسه بطاقاته الخاصة. وفي حالته الساقطة الحالية لا يمكن لحرية الإنسان الإيجابيــة أن تقوم إلا على أساس التسليـم بنعمة الرب وفضله. فقط الرب قادر على تحريــر الإنسان؛ لأن كل فعل يقوم به الإنسان وحــده يبقى عاجزاً عن تحريكه باتجاه الخلاص. والرب عارف سلفاً الوقت كله، هوية النخبــة وهوية الملعونين، استناداً إلى معرفته الكلية المسبقة لأشكال تجاوب الفريقين المختلفة مع رحمته. وعلى الرغم من أن من شأن العقيدة المسيحية الرسمية ألا تتبنى دائماً صياغات أوغسطين الأكثر تطرفاً للقدر المكتوب سلفاً أو إنكاره شبه الكامل لأي دور بشري فاعل في عملية الخلاص، فإن النظرة المسيحية اللاحقة إلى فساد الإنسان وسجنه الأخلاقيين كانت نظرة متطابقة إلى حدٍّ كبير مع نظرة **أوغسطين**.

وهكــذا، فإن الرجل الذي أعلن، بمثل هذه القوة، محبة الرب وحضوره التحريري في حياتــه الخاصــة أقر أيضاً، بفاعليــة لم تتوقف قط عن اخــتراق التراث المسيحي الغربــي، بالتبعية والعجز الداخليين للروح الإنسانية المفسدة بالخطيئة الأصلية. من هــذا التناقض نشأت، بالنسبة إلى **أوغسطين**، ضرورة وسيلة نعمة موفرة سماوياً في هــذا العالم: ضرورة بنية كنسية ذات مرجعية ونفــوذ، يستطيع الإنسان في كنفها أن يلبــي حاجاته الملحة والطاغيــة إلى الإرشاد الروحي، والانضبــاط الأخلاقي، ونعمة أسرار الكنيسة.

لنظــرة **أوغسطين** النقدية إلى الطبيعة لازمتُها المتمثلة في رؤيته التقويمية للتاريخ العلمــاني. فبوصفه مطراناً ذا نفوذ في عصره، بقي **أوغسطــين**، في المراحل المتأخرة مــن حياته، مشغــولاً بهاجسين ملحين: هاجس الحفاظ على وحــدة الكنيسة والتماثل العقــدي في مواجهة التأثير السلبي لعدد غــير قليل من حركات الهرطقة الرئيسة من جهــة، وهاجس التصدي التاريخي لسقــوط الأمبراطورية أمام الغزوات البربرية من جهة ثانية. ففي مواجهة الأمبراطورية المتداعية والزوال الظاهر للحضارة نفسها، لم يــرَ **أوغسطــين** أي أمل واعد في أي تقدم تاريخي حقيقي في هذا العالم. رأى، بدلاً من ذلــك، ما يشــير إلى الهيمنة المطلقة والسلطة الدائمة للخطيئــة الأصلية، التي جعلت هذه الحياة عذاباً، جحيماً على الأرض، لا يستطيع انتشال الإنسان منه سوى المسيح،

وهـو يرى فيض الشرور والفظاعـات، وسيل الحروب وجرائم القتـل، وجشع الإنسان واستكباره، وتحلـل الإنسان وغرقه في الرذيلة؛ وهو يرى آيات الجهل وصنوف المعاناة المفروضـة عنـوة على سائر البشر، جـاء رد أوغسطين على النقـد الأكبر الذي وجهه وثنيو روما الناجون إلى الديانة المسيحية -نقد أن المسيحية كانت قد أدت إلى تقويض وحـدة السلطـة الأمبراطوريـة الرومانية، ففتحـت الطريق أمام انتصـار البرابرة- متمثـلاً في طائفـة مغايرة مـن القيم مع رؤيـة مختلفة بشـأن التاريخ: مـا من تقدم حقيقي إلا ويكون، بالضرورة، روحياً ومتعالياً على هذا العالم ومصيره السلبي. أما ما ينطوي علـى أهمية بالنسبة إلى رخاء الإنسان فليس هو الكيان الأمبراطوري العالمي، بـل الكنيسة الكاثوليكية. وبمـا أن العناية الإلهية والخلاص الروحـي هما الركيزتان الأساسيتـان للوجـود الإنساني، فإن أهميـة التاريخ العلماني، بقيمـه العابرة وتقدمه المتذبذب والسلبي عموماً، متضائلة تبعاً لذلك.

ليس التاريـخ، مثل أبعاد الخلق الأخرى، برغم ذلك، إلا أحد تجليات إرادة الرب. إنـه مجسّد لغاية الرب الأخلاقية. والإنسان عاجز عن الاستيعاب الكامل لتلك الغاية في هـذا الزمن الحاضر، الغـارق في بحر من الظلام والفوضى، لأن مغزاها لن تتأكد صحتها إلا مع انتهاء التاريخ. ولكن الوجه العلماني للتاريخ ليس تقدمياً على نحوٍ إيجابي علـى الرغم من بقـاء تاريخ العالم خاضعاً لتحكم الرب، وروحيـاً من حيث التصميم (وبالفعـل فإن **أوغسطين** شبه تاريـخ العالم بلحن عظيم لمؤلف موسيقي معصوم عن الخطأ، لحن توزعت أجزاؤه على تراخيص كنيسة مناسبة لجميع الأحقاب) وبالأحرى فإن التاريـخ كان، بسبب نفوذ إبليس المستمر في هذا العالم، محكوماً، كما في الحرب الأبدية بين الخير والشر، بتجسيد تطور تقهقري حاسم للصفوة الروحية وكتلة هالكي الدنيـا. وعلى امتداد هذه المسيرة الملحمية المثـيرة كثيراً ما تبقى دوافع الرب خافية، ولكنهـا عادلة في النهايـة. ومهما تكن النجاحـات أو الإخفاقـات الظاهرية المتحققة للأفـراد في هذه الحياة، فإنهـا كانت كل شيء، مقارنة مع المصائر الأبدية التي كانت أرواحهم قد كسبتها. فخصوصيات التاريخ العلماني وإنجازاته لا تنطوي، بحد ذاتها، على أي أهمية. والأفعال في هذه الحياة ليست ذات شأن، إلا لأنها منطوية على عواقب

أخروية، على ثواب أو عقاب سماويين. يبقى بحث الروح الفردية عن الرب أولياً، في حين أن التاريخ وهذا العالم ليسا إلا مسرحين لتقديم تلك الملحمة الدرامية للبحث عن الرب. والهروب من هذا العالم إلى العالم الآخر، من الذات إلى الرب، من الجسد إلى الروح، إن هو، إذاً، إلا الهدف الأبعد والتوجه الأسلم للحياة الإنسانية. أما النعمة الإنقاذية الوحيدة في التاريخ فمتمثلة في الكنيسة التي قام المسيح بتأسيسها.

بدلاً من التوقع المسيحي لتغير عالمي حالٍ بالضرورة إضافةً إلى أنه وشيك، بادر أوغسطين إلى نفض يده من هذا العالم الذي لم يكن نزوعه الساقط إلا سلبياً بطبيعته. فحسب وجهة نظر أوغسطين، كان المسيح قد نجح فعلاً في إلحاق الهزيمة بالشيطان، ولكن في ملكوت الروح المتعالية فقط، في ذلك الملكوت الوحيد المنطوي على أهمية حقيقية. إن الواقع الديني الحقيقي لم يكن خاضعاً لتقلبات هذا العالم وتاريخه، وهو واقع لا مجال لمعرفته إلا من خلال معايشة الفرد الداخلية للرب عبر وساطة الكنيسة، كما في الأسرار الكنسية.

وهنا بالذات دخل التأثير الأفلاطوني الجديد - الصعود الروحي الفردي، الداخلي، الذاتي - على الخط، ونجح إلى حد معين في التفوق على المبدأ اليهودي القائم على نوع من الروحانية التاريخية الجماعية، الخارجية. إن قيام الأفلاطونية الجديدة باختراق المسيحية أدى إلى مضاعفته وتفسير العنصر الصوفي والداخلي للوحي المسيحي، ولا سيما ذلك الكامن في إنجيل **يوحنا**. غير أنها أسهمت بفعلها هذا، وعلى نحوٍ متزامن، في اختزال عنصر التطور التاريخي والجماعي الذي كانت المسيحية البدائية، وخصوصاً مسيحية **بولس** ولاهوتيين قدماء جداً مثل **إيرينايوس**، قد ورثتها عن اليهودية ودأبت على تطويرها جذرياً. إن إحساس **أوغسطين** القوي بإدارة الرب للتاريخ - كما في السيناريو الملحمي الذي يقدمه عن المجتمعين غير المرئيين للنخبة والهالكين، لمدينة الرب ومدينة هذا العالم، المتصارعين على امتداد تاريخ الخلق إلى ساعة الحساب الأخير - بقي عاكساً للرؤية اليهودية الأخلاقية القائلة: إن للرب هدفاً في التاريخ. وبالفعل، فإن من شأن مبدأ المدينتين أن يمارس قدراً كبيراً من التأثير في التاريخ الغربي اللاحق، مؤكداً استقلال الكنيسة الروحية عن الدولة العلمانية. غير

أن استخفافه الشديد بما هو علماني، مضافاً إلى خلفيته الفلسفية، وميوله النفسية العميقة، وسياقه التاريخي، ما لبث أن تمخض عن تحويل تلك الرؤية وتوجيهها نحو تدين شخصي وداخلي منصب على العالم الآخر.

في جوانب جوهرية أخرى من فكر أوغسطين والنظرة المسيحية المتطورة إلى العالم - كما في ثنائية رب متعالٍ كلي القدرة مقابل مخلوق بشري مقيد بالخطيئة، والحاجة إلى بنية دينية متنفذة مبدئياً وأخلاقياً، متولية إدارة أسرة مؤمنين نخبة - كانت الحساسية اليهودية هي المهيمنة. وقد كان هذا بادياً خصوصاً في تطور مواقف المسيحية المميزة من وصايا الرب الأخلاقية.

الناموس والنعمة

بالنسبة إلى اليهود، كان ناموس موسى دليلاً حياً، عماد ثباتهم الوجودي، الذي تولى أخلاقياً تنظيم حيواتهم، مع إبقائهم على علاقة جيدة مع الرب. وفيما كان التقليد اليهودي، كما مثله الفرّيسيون زمن يسوع، يدعو إلى الامتثال الصارم للقانون، فإن المسيحية المبكرة دأبت على تأكيد ما اعتقدت أنه كان رأياً مناقضاً مئة في المئة: صِيغ الناموس من أجل الإنسان وطُبق في محبة الرب، بما أدى إلى إلغاء الطاعة القسرية والدعوة، بدلاً من ذلك، إلى نوع من الاحتضان المحرِّر والقلبي الصادق لإدارة الرب، كما لو كانت إرادة ذاتية. أما توحد الإرادتين فلا تتوسطه إلا نعمة السماء، هبة الخلاص المجانية التي جلبها المسيح للبشر. من وجهة النظر هذه، لم يكن الناموس قادراً، بوصفاته السلبية المنقوشة في الصخر، إلا على فرض الطاعة بالخوف. أما بولس فقد بادر، على النقيض من ذلك، إلى إعلان عدم إمكانية تبرير الإنسان وتبرئته حقاً، إلا عبر الإيمان بالمسيح الذي يستطيع جميع المؤمنين أن يتعرفوا على مجانية نعمة الرب وحريتها من خلال فعله الإنقاذي. إن قيود الناموس جعلت الإنسان خاطئاً، ممزقاً ضد نفسه. أما المؤمن المسيحي فقد كان، بدلاً من أن يبقى في علاقة «عبودية» مع الناموس، حراً؛ لأنه بات، بفضل نعمة المسيح، شريكاً في حرية هذا المسيح.

قبل اهتداء بولس إلى الناموس كان أحد الفريسيين، ومدافعاً متشدداً عن الناموس.

أمــا بعد الاهتداء، فقد شهد بحماسة مهينة للــذات على عجز الناموس، مقارنة بقوة حــب المسيــح وحضور الروح الفاعلــين في الشخص الإنساني من الداخــل. إلا أن فهم بولــس للناموســ كان يراه اليهــود محاكاة تهكميــة لطبيعة هذا النامــوس الحقيقية. بالنسبــة إليهم، كان النامــوس نفسه هبة الرب، قادراً على فرضــ مسؤولية أخلاقية على الإنسان. كان يرى استقلال الإنسان وعمله الخيري من عناصر اقتصاد الخلاص الضروريــة. وكذلك، فإن بولس سلّم أيضاً بدور معين لهذين العنصرين، غير أنه أكد أن حياتــه الخاصة شكلت أنموذجاً لعبثية التدين المحكــوم بالناموس النهائية. ما هو أكــثر من الجهد الإنساني، ولــو كان مشرعاً سماوياً، كان مطلوبــاً من أجل الحصول علــى شيء أساسي وفوق إنســاني، مثل انتشال الروح الإنسانيــة وإنقاذها. من المؤكد أن أعمــال الخير والمسؤولية الأخلاقية ضرورية، ولكنها غير كافية. فقط هبة السماء العلويــة المتمثلــة في تجسد المسيح وتضحيتــه الذاتية جعلت تلك الحيــاة المتناغمة مع الــرب التي كانت روح الإنســان شديدة التوق إليها ممكنــة. إن الإيمان بنعمة المسيح، بدلاً من الامتثال الدقيق للوصفات الأخلاقية، كان أضمن طرق الإنسان إلى الخلاص، ودليل ذلك الإيمان تمثل في أعمال المسيحي القائمة على المحبة والخدمة التي جعلتها نعمةُ المسيح ممكنة. بالنسبة إلى بولس لم يعد الناموس هو السلطان الملزم؛ لأن غاية الناموس الحقيقية كانت هي المسيح.

بــادر إنجيل يوحنا مؤكداً بالمثل القطيعة مع الناموس اليهودي، إلى إعلان ما يأتي: «**لأن الناموس أُعطــي بموسى، وأما النعمة والحق فبيســوع المسيح حصلا**» (يوحنا: 17/1). إن إزالة التوتر بين إرادة الرب وإرادة الإنسان، بين الضبط الخارجي والنزوع الداخلــي، ممكنة من خلال محبة الرب التي من شأنهــا أن توحد الإنساني والسماوي في روح أحادية واحدة. أما الاستيقاظ وصولاً إلى مثل هذه الحالة من المحبة السماوية، فمشــروط باختبار ملكــوت السماء. بات الإنســان الآن قادراً علــى التحلي بالاستقامة الحقيقية، لا قسراً بل طوعاً سعيداً، في عيني الرب، بسبب افتداء المسيح.

ولكــن هــذا التناقضــ في العهد الجديــد بين التقييــد الأخلاقي والحريــة النازلة مــن السماء لم يكن، مــع ذلك، بريئاً من الغموض. فاهتمــام الأناجيل بالأخلاق فيما

بين الأشخاص كان عنصراً مهيمناً في النظرة المسيحية، غير أن طابعه بدا قابلاً للتفسيرين كليهما. من جهة، بقيت نبرة تعاليم يسوع متطرفة في الغالب على صعيدي الحسم والحكم، مسبوكة بلغة الجدل المتشدد للطابع السامي، ومكثفة في ضوء آخر الأزمان الوشيك. وفي إنجيل متى يتم جعل الناموس حتى أكثر صرامة بالنسبة إلى أتباع يسوع -مع تطلب طهارة القصد جنباً إلى جنب مع الفعل، محبة العدو جنباً إلى جنب مع الصديق، العفو الدائم، العزوف الكامل والكلي عن جميع الأشياء الدنيوية- وتأكيد المطالبة بالاستقامة الأخلاقية، غير المشروطة إلى الحدود القصوى تحت إلحاح المرحلة الانتقالية المسيحية. ومن الجهة الأخرى، فإن تأكيد يسوع المتكرر كان للرحمة بدلاً من الاستقامة الذاتية، وللروح الداخلية بدلاً من النص الخارجي للناموس. فمطالباته بنقاء أخلاقي رفيع، بل ومطلق -قائم على محاكمة الأفكار العفوية جنباً إلى جنب مع الأفعال المدروسة والمتعمدة- بدت منطلقة من الافتراض المسبق لما يتطلب تحقيقه من مثل هذه الطيبة الداخلية ما هو أكثر من إرادة الإنسان، بما مهد الطريق إلى الإيمان بنعمة الرب. كثيراً ما كانت نيته تتبدى ميالة إلى توفير الراحة للفقراء، والحزانى، واليائسين، والمنبوذين والخطاة، مع الإصرار في الوقت نفسه على تحذير المتكبرين والراضين عن ذواتهم، أولئك الآمنين في مواقعهم الروحية والدنيوية. إن أي انفتاح متواضع على النعمة السماوية كان يعني ما هو أكثر من مجرد سلوك مستقيم حقوقياً. كان لا بد من اطراد قياس الناموس في ضوء وصية المحبة الأعلى الصادرة عن الرب. ووفقاً للعهد الجديد، فإن المدى الذي كانت أخلاق حقوقية معينة قد بلغته في إلحاق الهزيمة بالممارسة الدينية اليهودية كان دليلاً على أن الناموس كان قد ترسخ وتجمد مع مرور الزمن، نهاية باتت، بحد ذاتها، معسِّرة، لا ميسِّرة لعلاقة الفرد السليمة بالرب وبالآخرين.

ولكن حتى التجلي المسيحي الجديد لكرم الرب ونعمته كان عرضة لجملة من التفسيرات والعواقب المتناقضة، ولا سيما في ظل أحوال تاريخية لاحقة. فتأكيد بولس وأوغسطين لنعمة السماء بدلاً من أفعال الإنسان والاستقامة الذاتية أخلى مكانه، ليس فقط لمشيئة السماء، بل ولاختزال فعلي لحرية إرادة الإنسان الإيجابية، مقارنةً مع قدرة الرب الكلية. وفي الصراع من أجل الخلاص، كانت جهود الإنسان الخاصة غير

ذات شأن نسبياً؛ وحدها قوة الرب الإنقاذية كانت هي الفاعلة. تمثل مصدر الخير الوحيد في الرب، ورحمته فقط هي القادرة على إنقاذ البشرية وإبعادها عن الانزلاق الطبيعي للإنسان الساقط نحو درك الانحراف الأعمى. سائر بني البشر كانوا فاسدين ومذنبين بسبب خطيئة آدم؛ وَحْدَهُ موت المسيح كان قد كفَّر عن ذلك الذنب الجماعي. والبعث الذي جلبه المسيح للإنسانية كان حاضراً في الكنيسة، والتبرير الذي كان كل إنسان بحاجة إليه؛ كي لا يهلك كان متوقفاً على أسرار الكنيسة، تلك الأسرار التي كان الوصول إليها يستدعي، بدوره، انسجاماً مع سلسلة معينة من المعايير الأخلاقية والكنسية.

نظراً لأن الكنيسة ومؤسساتها المقدسة كانت أدوات سماوية الإقرار، فإن هذه الكنيسة كانت ذات أهمية فوق إنسانية، بتراتبية ذات مرجعية مطلقة، ونواميس حاسمة. ولأن البشر كانوا فطرياً ميالين إلى الخطيئة ويعيشون في عالم زاخر بالإغراءات الدائمة، فإنهم كانوا بحاجة إلى عقوبات صارمة محددة من الكنيسة ضد أي أفعال أو أفكار منفلتة؛ للحيلولة دون سقوط أرواحهم الأبدية في المصير نفسه المنحط لأجسادهم المؤقتة. خصوصاً في الغرب، في ظل الضرورات التاريخية لمسؤولية الكنيسة عن المهتدين الجدد (وهم بدائيون أخلاقياً من وجهة نظر الكنيسة) من الشعوب البربرية، جرى التأسيس لتراتبية رأسية طاغية في مؤسسة الكنيسة، حيث السلطة الروحية كلها منحدرة نزولاً، بعد انبثاقها من سلطان بابوي أعلى. وهكذا، فإن اللحن المميز للكنيسة المسيحية في القرون الوسطى -بقواعدها الأخلاقية المطلقة، ببنيتها الحقوقية في القرون الوسطى القضائية المعقدة، بنظام محاسبتها، بشأن أعمال الخير والفضائل، بألوان تمييزها الحساس بين أصناف مختلفة من الخطايا، بمعتقداتها وأسرارها المقدسة، بقدرتها على فرض الحرم، وبتشديدها القوي على منع الجسد؛ حماية له من خطر السقوط الدائم - كثيراً ما بدا أكثر تذكيراً بالمفهوم اليهودي الأقدم لناموس الرب، بل مبالغة في تأكيد هذا المفهوم، منه بالصورة الأحادية الجديدة لنعمة الرب. غير أن ضمانات متقنة من هذه النوعية بدت ضرورية في العالم الحالي المبتلي بالعصيان الأخلاقي والمخاطر العلمانية من أجل الحفاظ على منظومة أخلاقية مسيحية أصيلة وريادة عمليات اقتحام الكنيسة للحياة الأبدية.

أثينا والقدس

ثمة ثنائية أخرى في منظومة العقيدة المسيحية انطوت على مسألة تفاوتها واستقامتها ومدى وجوب الحفاظ عليهما. فالنزوع اليهودي إلى الإقصاء الديني والنقاء العقدي كان أيضاً قد انتقل إلى المسيحية، مما أدى إلى الإبقاء على قدرٍ مطرد من التوتر مع العنصر الهليني الذي دأب على البحث، والاهتداء إلى نوع من الدليل على فلسفة سماوية في مؤلفات مفكرين وثنيين مختلفين، مؤلفات أفلاطون خصوصاً. وفي حين أن بولس كان أحياناً يشدد على الحاجة إلى تمييز المسيحية تمييزاً كاملاً عن أفكار الفلسفة الوثنية المضلّلة، التي تعين تجنبها، بادر، في مناسبات أخرى إلى اقتراح مقاربة أكثر ليبرالية، مستشهداً بشعراء وثنيين ومقحماً بمهارة عناصر مستمدة من الأخلاق الرواقية في التعاليم المسيحية (فمسقط رأس بولس: طرسوس في آسيا الصغرى كانت في عهده مدينة جامعية أممية اشتهرت خصوصاً بفلاسفتها الرواقيين). وهناك لاهوتيون مسيحيون لاحقون في الحقبة الكلاسيكية كانوا في الغالب مشبعين بالفلسفة اليونانية، قبل الاهتداء إلى المسيحية، فظلوا يجدون قيمة في التراث الهليني. ثمة نزعة صوفية توفيقية أفادت كثيرين من أوائل المفكرين المسيحيين في اندفاعهم إلى الاعتراف بوجود أنماط معاني مماثلة في فلسفات وديانات أخرى، منخرطين غالباً في اعتماد أسلوب التحليل المجازي لعقد المقارنات بين الأدبيات الإنجيلية ونظيرتها الوثنية. فالحقيقة واحدة، حيثما وُجدت، لأن اللوغوس، كلام الرب، كلي الشمول ومطلق الإبداع.

في تاريخ مبكر يعود إلى القرن الثاني بادر الشهيد جوستان أولاً إلى إطلاق لاهوت رأى كلاً من المسيحية والفلسفة الأفلاطونية ملهمتين بالرب المتعالي نفسه، مع إيحاء اللوغوس في الوقت ذاته بكل من العقل السماوي، والذكاء الإنساني، والمسيح المخلص المحقق للتراثين التاريخيين اليهودي والهليني كليهما. وفيما بعد قامت المدرسة المسيحية الأفلاطونية في الإسكندرية بتوظيف التربية البايديا paideia، نظام التعليم الإغريقي الكلاسيكي الموروث عن عصر أفلاطون والمتمركز على الفنون الليبرالية والفلسفة، أساساً لها، ولكن مع جعل اللاهوت الآن أعلى العلوم وتاج المنهاج

التعليمـي الجديد. في هذا الإطار بات البحـث والتعليم، من حيث الجوهر، صيغة من صيـغ دراسـة المسيحية، بل تقديسهـا. ومثل هذا البحث لم يبـقَ محصوراً في التراث اليهـودي - المسيحي، بل ما لبث أن تجـاوزه للإحاطة بكل أوسع، لإضاءة المعرفة كلها بنور اللوغوس (العقل الكوني).

ثمـة موقـف توفيقـي بامتياز، موقـف قائم في الوقـت نفسه على توظيـف الثقافة الإغريقيـة المثـيرة للإعجـاب لأغراض اعتذاريـة مسيحية من جهة وعلـى إبقاء نوع مـن المسافة بينـه وبينها مـن جهة ثانيـة، عرضه كلمنـت الإسكنـدراني (نسبة إلى الإسكندريـة) لدى استخدامه **لأوديسة** هوميروس: قام أوديسوس مبحراً بالقرب من جزيـرة الفاتنات في طريق العودة إلى إثياكا بربط نفسه بسارية سفينته؛ ليتمكن من سمـاع غنائهن الجذاب (امتلاك المعرفة الكاملة) دون الإذعان لإغوائهن أو التعرض للتحطم على شواطئهـن الصخرية، كذلك أيضاً كان بوسع المسيحي الناضج أن يشق طريقه عبر زحمة الإغواءات الحسية والفكرية التي يزخر بها العالم العلماني والتراث الثقافي الوثني، مطلعاً عليها اطلاعاً كاملاً، دون التخلي عن معانقة الصليب -سارية الكنيسة- حفاظاً على الأمن الروحي.

ولكن المسيحية كثيراً ما كانت في الوقت نفسه أكثر شبهاً بأمها اليهودية على صعيد رفض أي اتصال مع جملة الأفكار والمنظومات الفلسفية غير المسيحية، عادَّةً إياها ليس فقـط مدنسة، بل وعديمـة القيمة. ومن وجهة النظر هذه، فـإن النواة الحقيقية للغز المسيحـي كانت شديدة التفرد والسطوع إلى درجة استحالـة طمسها، أو تشويهها، أو تزويرها ما لم يتم حقنها بتيارات ثقافية أخرى. فالوجه الهليني للمسيحية، اللوغوس (بوصفه حكمة الرب، العقل الكوني) كان يُرى فاعلاً في الحكمة ما قبل المسيحية التي سبقت الوحي، كما في الإطار الأوسع لتاريخ العالم خارج التراث اليهودي - المسيحي. أمـا في الفهـم الأكثر انغلاقاً، فـإن اللوغوس (مفهوماً أكثر علـى أنه كلام الرب) لم يتـم الاعتراف بـه إلا داخل حدود الكتاب المقدس، عقيـدة الكنيسة، وتاريخ الإنجيل. وبالمقارنـة مع الإتقـان العلماني للفلسفة الوثنية، فإن علـى الإنجيل المسيحي أن يبدو حماقـة مجردة، ومـن شأن أي حـوار بينهما أن يكـون عبثاً بلا جـدوى. وهكذا، فإن

تيرتوليان أقدم في القرن الثاني، وبإصرار، على مسألة مدى أهمية التراث الهليني مطلقاً عبارته المأثورة: «وما علاقة أثينا بالقدس؟».

زحمة من النظائر اللاهوتية والبدع الدينية - الغنوسطية، المونتانوسية، الدوناتية، البيلاجيوسية، الآريوسية (اليونان) - كانت مقيتة على نحوٍ استثنائي لدى السلطات الكنسية؛ لأنها دأبت على معارضة ودحض قضايا عزيزة على قلب الديانة المسيحية، فعُدت من ثم، هرطقات، خطرة، ومتطلبة لقدرٍ فاعل من الإدانة والشجب. ومطالبة المسيحية بوحدة العقيدة والبنيان، مع ما يصاحبها من تعصب، وجدت جزءاً من قاعدتها في الضرورة المسيحية الملحة -وهي متجلية خصوصاً في **بولس**- المتمثلة بكون جسد المسيح (أسرة الكنيسة) نقياً وبعيداً عن الانقسامات استعداداً للباروسيا Parousia (المجيء الثاني للمسيح). ومرة أخرى أقدم **أوغسطين** على اتخاذ موقف مؤثر ينطوي على عناصر من الجانبين، موقف مدعوم بالمعرفة والاحترام من الثقافة الكلاسيكية ولا سيما الفلسفة الأفلاطونية، ولكنه شديد الإدراك في الوقت نفسه لتفوق المسيحية العقدي الفريد، وقوي الفاعلية، ولا سيما مع التقدم في السن، في قمع الهرطقات. إن التفكير المسيحي في القرون المقبلة **لأوغسطين** بقي، عموماً، عاكساً لموقف مشابه. وبرغم سلسلة مطردة من التأثيرات، الواعية منها وغير الواعية، الآتية من منظومات فلسفية ودينية أخرى، فإن الكنيسة بقيت على الصعيد الرسمي متبنية موقفاً دوغمائياً (عَقَدِيًّا جامداً) ضيقاً ليس فيه إلا القليل من التسامح مع المنظومات الأخرى وفقاً لشروط هذه المنظومات الخاصة.

وهكذا، فإن شعور **أوغسطين** بالحاجة إلى تقييد أو إنكار (بالنسبة إليه هو كما بالنسبة إلى الآخرين) ما هو تعددي وهرطقي، وما هو بيولوجي، وما هو دنيوي، وما هو إنساني لصالح الرب، لصالح ما هو روحي، لصالح الكنيسة الحقيقية الوحيدة وعقيدتها المقدسة الموحدة، ما لبث أن تبلور في اللحظات الأخيرة من حياة العالم القديم، وبادر، من خلال تأثيره المقيم والدائم في شخصيات كنسية رئيسة مثل شخصية البابا غريغوري الأعظم، إلى تقديم الكنيسة الغربية القرون الوسطى

تجسيداً مؤسساتياً. وبسبب النفوذ المرموق لكفره، ولكتاباته، ولشخصيته، كما بسبب قيام **أوغسطين**، بمعنى من المعاني، بإنطاق الوعي الذاتي الوليد لحقبة جديدة، فإن تطور الحساسية المسيحية في الغرب تم، في جانب كبير منه، عبر وساطته. فمع نهاية الحقبة الكلاسيكية، كانت الروح الدينية المرحة، والسعيدة، والمنفحة المتجلية في المسيحية البدائية قد تطبعت بطابع مختلف: طابع أميل إلى الانطواء على الذات، وإلى التوجه نحو العالم الآخر، وإلى المزيد من الحذلقة الفلسفية، وإن بقي في الوقت نفسه طابعاً أكثر اتصافاً بصفات المؤسسة، والقضاء، والعقيدة الجامدة.

الروح القدس وتقلباتها

بكثير من الوضوح تتركز التوترات الكامنة في قلب المسيحية منذ بدايتها على عقيدة الروح القدس غير العادية، عقيدة القول بالروح القدس شخصاً ثالثاً في الثالوث المسيحي مع كل من الرب الأب والمسيح الابن. يقول العهد الجديد: إن يسوع كان، قبل موته، قد وعد تلامذته بأن الرب كان سيرسل الروح القدس؛ ليبقى معهم لمواصلة مهمته الإنقاذية وإتمامها. و«هبوط الروح القدس» اللاحق على فريق من الحواريين المجتمعين في عيد الحصاد في غرفة علوية بالقدس تم، كما قيل، بوصفه زيارة خارقة للطبيعة بالغة الحدة، مصحوبة بصوتٍ «أشبه بهبوب عاصفة قوية مالئة للغرفة» مع «ألسنة لهب» ظاهرة فوق كل حواري. فُسر الحدث من قبل الحاضرين على أنه تأكيد قاطع غير قابل للنقاش؛ لاستمرار حضور المسيح بينهم برغم موته وصعوده. وبعد ذلك مباشرةً بادر الحواريون، حسب ما جاء في أعمال الرسل، إلى الشروع في وعظ الحشود بحماسة وابتهاج: عبر الروح وصلت الكلمة إلى العالم؛ باتت ثمرة آلام المسيح قابلة للتوزيع على البشرية كلها. وكما أن عيد الحصاد كان قد شهد تجلي الناموس على جبل سيناء بالنسبة إلى اليهود، فإنه الآن شاهد، بالنسبة إلى المسيحيين، على نزول وحي جديد، وعلى تدفق الروح. إن عصراً جديداً قد بدأ مع هبوط الروح على جميع أفراد شعب الرب. وما لبثت تجربة عيد الحصاد أو العنصرة -من الواضح أنه قد جرى تجديدها في لقاءات جماعية لاحقة، كما في ظروف أخرى منطوية على ظواهر كاريزمية، مثل عمليات الشفاء وحالات الانجذاب الصوفي النبوئية- أن باتت لاحقاً تشكل أساس عقيدة الروح القدس للكنيسة.

إن هذه العقيدة تصورت الروح القدس على أنه روح الحقيقة والحكمة (البارقليط، أو المحامي)، إضافةً إلى كونه مبدأ الحياة السماوي المتجلي في كل من الخلق المادي والبعث الروحي. في وجهه الأول أو الإلهامي عُدّ الروح القدس منبع الإلهام السماوي الذي كان قد تكلم من خلال الأنبياء العبرانيين. أما الآن فقد جرى إلباس الروح ثوباً ديمقراطياً، جُعل في متناول جميع المسيحيين، بدلاً من إبقائه محصوراً في دائرة ضيقة. وفي وجهه الثاني أو الخلاق عُدّ الروح القدس أبا المسيح داخل أمه مريم، وموجوداً حاضراً في كهانة يسوع الأولى لدى قيام يوحنا المعمدان بتعميده. كان يسوع قد مات من أجل أن يتمكن الروح من أن يحل فينا جميعاً: فقط على هذا النحو أمكن إيصال موت الإنسانية وبعثها إلى كمال الرب. وعبر التدفق المتواصل للروح، كان ثمة تجسد تدريجي للرب في الإنسانية يتحقق، مجدداً وحافزاً الميلاد المقدس للمسيح في الجماعة المسيحية المستمرة. وعلى الرغم من أن المحاكمات الفانية للكائن الإنساني كانت عديمة القيمة وحدها، فإن بوسع المرء اكتساب المعرفة السماوية عبر استلهام الروح. ومع أن الإنسان عاجز بموارده الخاصة عن العثور على ما يكفي من المحبة في أعماقه للآخرين، فإنه يستطيع، عبر الروح، أن يهتدي إلى قدرٍ غير محدود من الحب الحاضن لسائر البشر. إن الروح القدس هو روح المسيح، هو عامل استعادة الإنسان إلى القداسة، هو قوة الرب الروحية الفاعلة **باللوغوس** ومن خلاله. لقد وفر حضور الروح القدس إمكانية المشاركة في حياة السماء، وتحقيق حالة الاندماج بالكنيسة والذوبان في بوتقتها، وهي الحالة التي شكلت جوهر أي مشاركة في الرب. أخيراً، تم النظر إلى الروح بوصفه أساس الكنيسة نفسها، معبرة عن ذاتها في جميع جوانب حياة الكنيسة، أسرارها، وصلواتها، وعقيدتها، وتراثها المتطور، وتراتبها الهرمي الرسمي، ومرجعيتها الروحية؛ لأن حضور الروح القدس جالب للمرجعية والقداسة السماويتين إلى جماعة الكنيسة المؤمنة.

ولكن الممارسة العفوية لروح القدس سرعان ما دخلت في صراع مع الضرورات المحافظة للكنيسة المؤسسية. راح العهد الجديد يشبه الروح بنسيم يهب «حيثما يشاء». إلا أن الروح كان، وهو بهذه الصفة، متمتعاً بميزات عفوية وثورية متأصلة جعلته،

تحديـداً، خارج نطـاق أي تحكم. ومدّعو حضـور الروح من الأفراد بـدوا ميالين إلى إنتـاج إيحاءات يتعذر التنبؤ بمـدى تنوعها وظواهر كاريزمية. وفي الكثير من الأحيان كانـت مثل هذه التجليات -حركات سائبـة وغير مناسبة في قداديس الكنيسة، وُعّاظاً جوالـين حاملين رسائل متنوعة وغير أصولية- تبدو غـير مجدية فيما يخص المتابعة الإيجابية لرسالة الكنيسة. وبالنسبة إلى مثل هذه الظواهر لم ترَ أن سلطة روح القدس حاضـرة حقـاً. وإذا لم يتم تعريفه بقدرٍ أكبر من التحديـد، فإن مبدأ روح القدس في تجلياتـه الأكثر تطرفاً بدا منقلباً إلى تأليه إنساني تجديفي، أو فج في أفضل الأحوال، من شأنـه أن يشكل تهديداً لعملية الفصل التقليدي بين الخالق والمخلوق، وأن يتحدى التفرد السامي لمأثرة المسيح الإنقاذية.

بالنظـر إلى مثل هذا النزوع نحو ما هو مخرب وهرطقي، ومن منطلق الحاجة إلى الحفـاظ على بنية معتقـدات وطقوس منظمة، أقدمت الكنيسة علـى اعتماد رد سلبي عمومـاً على جملة الاعتراضات المعلنة ذاتياً علـى روح القدس. تزايد رفض التعبيرات الكاريزميـة واللاعقلانية عن الروح -حالات النشوة الروحية العفوية، عمليات الشفاء الإعجازيـة، التحدث بلغات، النبوءات، التأكيـدات الجديدة لإلهامات سماوية- مقابل الترحيـب بتجليات أكثر انتظاماً وعقلانية مثل المواعظ، والقداديس والطقوس الدينية المنظمة، والمرجعيـة المؤسسية، والتزمت العقدي. ثمة لائحة محددة من أعمال الرسل جـرى اختيارها بعناية واعتمادها على نحوٍ دائم دون الاعتراف بأي آيات وحي جديدة علـى أنها كلام الرب المعصـوم. ومرجعية الروح القدس التي أودعها المسيح في الرسل الأصليـين، مـا لبثت أن انتقلـت، عبر نظام راسـخ مقدس، إلى مطارنـة الكنيسة، مع مبـادرة بابا روما، خليفة بولس، إلى ادعاء امتـلاك السلطة النهائية العليا في الغرب. أما مفهوم الروح القدس بوصفه مبدأ سماوياً ذا طاقة روحية ثورية، كامنة في الجماعة الإنسانيـة ودافعة إياهـا باتجاه التأليه، فقـد تضاءل في الإيمـان المسيحي مفسحاً في المجـال أمام مفهوم روح القدس الكامن فقط في سلطـة الكنيسة المؤسسية وفاعليتها. تلـك هـي الطريقة التي تم بها الحفاظ علـى استقرار الكنيسـة واستمرارها، ولو على حساب قدرٍ أكبر من الأشكال الفردانية للتجربة الدينية والدوافع الروحية الثورية.

لم يتم تحديد علاقة الروح القدس بالأب والابن في العهد الجديد بدقة. وأوائل المسيحيين كانوا بوضوح أكثر اهتماماً بحضور المسيح والتحاقه بصفوفهم منهم بالصياغات اللاهوتية الدقيقة. وفيما بعد قامت المجالس الكنسية بتحديد الروح القدس، بوصفه الشخص الثالث في ثالوث الرب، حيث بادر **أوغسطين** إلى وصف الروح بأنه روح المحبة المشتركة الجامعة للأب والابن. لبعض الوقت في العبادات المسيحية المبكرة كان الروح القدس يُتصور على أنه مؤنث (يرمز إليه، كما حصل لاحقاً أيضاً بحمامة)، كما كان يشار إليه أحياناً على أنه الأم المقدسة. وعلى المدى الطويل بات تصور الروح القدس يتم من منطلقات أكثر عمومية ولا شخصية، بوصفه قوة عجيبة ومقدسة، بدت حدته متضائلة جذرياً، مع تزايد اتساع المسافة الزمنية الفاصلة عن جيل الرسل الأول، وباتت الآيات المتواصلة لحضوره، ونشاطه، ومرجعيته، مغروسة في مؤسسة الكنيسة في المقام الأول.

روما والعقيدة الكاثوليكية

تعرض التأثير اليهودي في المسيحية في الغرب - الشعور بأداء رسالة تاريخية بتكليف من السماء، والتشديد على طاعة إرادة الرب، وعلى الصرامة الأخلاقية، وعلى الامتثال العقدي وعلى نزعة الاستبعاد - للمزيد من المضاعفة والتعديل بفعل تأثير روما. فتصور الكنيسة لعلاقة الإنسانية بالرب، بوصفها علاقة حقوقية محددة بصرامة بقانون أخلاقي كان مستمداً جزئياً من الناموس الروماني الذي ورثته الكنيسة الكاثوليكية، رومانية القاعدة، واعتمدته. وفاعلية عبادة الدولة الرومانية الدينية كانت مستندة إلى المراعاة المتشددة لحشد من الضوابط والتشريعات. وعلى نحوٍ أكثر جذرية، كان التشريع الروماني على الصعيدين النظري والعملي، معتمداً على فكرة التبرير أو التسويغ؛ فالخطيئة إن هي، لدى نقلها إلى ميدان الدين، إلا مخالفة إجرامية لنوع من العلاقة الحقوقية التي أقامها الرب بينه وبين الإنسان. وعقيدة التبرير أو التسويغ - للخطيئة، وللذنب، وللتوبة، وللنعمة، وللتعويض - طرحها بولس في رسالته إلى أهل رومية[26]، وتلقفها أوغسطين ثانية، بوصفها قاعدة علاقة

الإنسان بالرب. وبالمثل، فإن الفرض اليهودي القاضي بإخضاع إرادة الإنسان عالية التطور، ولكن المتمردة لإرادة مرجعية السماء وجد أنماطاً ثقافية مؤيدة في الخضوع السياسي المطلوب من قبل البنية السلطوية الهائلة للأمبراطورية الرومانية. الرب نفسه كان يُنظر إليه عموماً من منطلقات عاكسة للبيئة السياسية المعاصرة، بوصفه قائداً وملكاً، سيداً ورب عمل، عادلاً عدلاً مطلقاً دون جدال، حاكماً صارماً للجميع ومتناهي السخاء والكرم، مع المفضلين عنده.

إن الكنيسة المسيحية الحريصة على رسالتها الروحية وعلى المسؤولية الكبيرة الواقعة على كاهلها على صعيد الوصاية الدينية على البشر تطلبت صيغة استثنائية الدوام لضمان بقائها ونفوذها في العالم الكلاسيكي المتأخر. وجملة الأنماط والبنى الثقافية لكل من الدولة الرومانية والديانة اليهودية - السايكولوجية منها والتنظيمية والعقدية - كانت مناسبة جداً لتطور كيان مؤسس قوي واعٍ لذاته قادر على ريادة المؤمنين والدوام عبر الزمن. ومع تطور الدين المسيحي في الغرب، سارعت قاعدتها اليهودية إلى تمثل المواصفات التشريعية والسلطوية القريبة في الثقافة الأمبراطورية الرومانية، وتمت قولبة جزء كبير من طابع الكنيسة الرومانية المميز، وفقاً لتلك المواصفات: سلطة مركزية قوية، بنية قضائية معقدة ضابطة للأخلاق والروح، المرجعية الروحية الملزمة للقسس والمطارنة، شرط الطاعة على أعضاء الكنيسة والتطبيق الفاعل لهذا الشرط، طقوس مؤطرة وأسرار ممأسسة، نزعة توسعية نضالية طاردة تستهدف هداية البرابرة وتمدينهم، وما إلى كل ذلك. قيل: إن سلطة المطران مقدَّرة من الرب، وغير قابلة للنقاش. فهو الممثل الحي لسلطة الرب على الأرض؛ هو حاكم وقاضٍ تعد قراراته فيما يتعلق بالخطيئة، وبالكفر، وبالحرم، وبقضايا دينية حيوية أخرى ملزمة في السماء. فالحقيقة المسيحية نفسها، في ظل نفوذ روما، أصبحت مسألة معارك حيوية حقوقية، صراعات سياسية، فرمانات أمبراطورية، فروضاً عسكرية، وصولاً، آخر الأمر، إلى مسألة تأكيدات لمرجعية سماوية معصومة يتمتع بها سلطان روما الجديد: البابا. أما الصيغ المرنة والمشاعية للكنيسة البدائية، فما لبثت أن أخلت مكانها، مرة وإلى الأبد، لمؤسسة كنيسة روما الكاثوليكية التراتبية

الهرميــة. غــير أن العقيدة المسيحيــة تم الحفاظ عليها، والإيمــان المسيحي تم نشره، ومجتمع مسيحي تمت صيانته في طول أوروبا القرون الوسطى وعرضها، في إطار بنية صارمة وشاملة كهذه.

في المــدة التي أعقبت اهتداء **قسطنطين** إلى المسيحية أوائل القرن الميلادي الرابع، شهــدت علاقة روما بالمسيحية انقلابــاً كاملاً: كانت روما المضطهِدة (بكسر الهاء) قد أصبحــت روما المدافعة، الدائبة علــى الذوبان التدريجي في بوتقة الكنيسة. باتت حدود الكنيســة متطابقــة مع حدود الدولــة الرومانية، وبــات دورها متحالفاً مــع الدولة على صعيــد صيانة النظــام العام وإدارة جملة أنشطة ومعتقــدات كتلة المواطنين. ومع حلول عهد البابا **غريغوري** الأعظم -أنموذج البابوية في القرون الوسطى ومهندسها، الذي تــولى السلطة مطلع القــرن السادس- كان المجتمــع الغربي قد تغير جذريــاً إلى درجة أن بيــان **أوغسطين** الجدلي (الديالكتيكي) ضد روح الحقبــة الوثنية المتأخرة كان قد أصبح المعيار السائد للثقافــة[27]. فالمسرح العام، السيركات، احتفالات الأعياد الوثنية، جرى استبدالها بالاحتفالات التقديسية المسيحية والمسيرات المقدسة، بالأعياد والعطل الدينيــة. كان ثمــة إحساس جديد بنــوع من المسؤوليــة العامة توغــل في المسيحية لدى قيــام الأخيرة باقتحــام المسرح العالمي بوعي غــير مسبوق لرسالتهــا المتمثلة في سيادة العالم روحيــاً. وعلى نحوٍ متزايد نجحت مؤسسة الكنيســة المتمركزة التراتبية، نظيرة الأمبراطوريــة الرومانية الدينية، في استيعاب زخــم البحث الروحي المسيحي والتحكم به. فبمقدار ما أصبحت الأمبراطورية الرومانية مسيحية، أصبحت المسيحية رومانية.

كذلــك كان لقــرار قسطنطــين القاضي بنقــل عاصمــة الأمبراطوريــة الرومانية شرقــاً مــن روما إلى بيزنطــة (التي أُعيــدت تسميتهــا بالقسطنطينيــة) مضاعفات هائلــة ومهمة بالنسبة إلى الغرب؛ لأن فراغاً سياسيــاً وثقافياً كبيراً حصل في أجزاء كبــيرة من أوروبا بعد انقسام الأمبراطورية إلى قطاعــين شرقي وغربي، وبعد انهيار الأمبراطورية الغربية في أعقاب الهجرات البربرية. صارت الكنيسة المؤسسة الوحيدة القــادرة على صيانة ما يشبه نوعاً من النظام الاجتماعي والثقافة المتمدنة في الغرب، ونجــح مطران روما، بوصفــه الرأس الروحي للعاصمة الملكيــة، تدريجياً في استيعاب

العديد من التمايزات والأدوار العائدة في السابق إلى الأمبراطور الروماني. بادرت الكنيسة إلى تولي سلسلة من الوظائف الحكومية والإدارية المختلفة وأصبحت سيدة المعرفة والفنون الوحيدة، صار كهنتها الطبقة المتعلمة الوحيدة في الغرب، وصار البابا المرجعية المقدسة العليا، القادرة على تَطْيِيب الأباطرة والملوك أو حرمانهم (إخراجهم من دائرة الكنيسة). ومن المحتوم أن الدول الجديدة التي تأسست فوق أنقاض الأمبراطورية الغربية، التي ما لبثت أن اهتدت إلى المسيحية بالتتابع، راحت ترى روما البابوية مركز المسيحية الروحي المتمتع بالسيادة. وعلى امتداد الألفية الأولى، لم تكتفِ الكنيسة الغربية بتركيز سلطتها بين يدي مطران أو بطرك روما، بل سعت بإصرار متدرج إلى تأكيد استقلالها عن الكنائس الشرقية المتمركزة في بيزنطة والمتحالفة هناك مع الأمبراطور الشرقي الذي كان لا يزال حاكماً. تضافرت عوامل المسافات الجغرافية، وفروق اللغة، والثقافة، والظروف السياسية، وجملة التأثيرات المختلفة لغزوات البرابرة والمسلمين، وسلسلة طويلة من النزعات والصراعات العقدية الكبرى، ونزعات الغرب الاستقلالية بالذات أخيراً على توسيع الهوة الفاصلة بين كنيسة روما اللاتينية وكنيسة بيزنطة اليونانية (الإغريقية)[28].

في ظل هذه الظروف، أُتيحت للمسيحية في الغرب فرصة تاريخية فريدة، اضطلعت الكنيسة الغربية بسلطة كونية خارقة للعادة في أوروبا القرون الوسطى. متحررة من كنيسة الشرق ودولته، منعتقة من جملة البنى المدنية والعلمانية السابقة للأمبراطورية القديمة في الغرب، ومدعَّمة بتدين الشعوب والحكام. ما لبثت كنيسة روما أن أصبحت ليس فقط نظيرة الأمبراطورية الدينية، بل وخليفتها التاريخية. والصورة الذاتية المثالية لكنيسة القرون الوسطى الناشئة تمثلت بلوحة **عصر سلام روماني** روحي مهيمن على العالم تحت ريادة هيئة كهنوتية تراتبية حكيمة ورحيمة. و**أوغسطين** بالذات كان قد حلم بسقوط روما القديمة، تلك الأمبراطورية الزمنية، في ضوء روما جديدة، الأمبراطورية الروحية للكنيسة المسيحية، التي بدأت مع الرسل وكانت ستستمر عبر التاريخ انعكاساً لصورة ملكوت الرب السماوي في هذا العالم. وبتصرفه هذا كان **أوغسطين** يسهم في عملية الانتقال التاريخية التي أقدمت عليها المسيحية، وهي تعيد فهم طبيعة مملكة السماء الموعودة من منطلق الكنيسة الموجودة[29]. ومع

تقدم قرون العصور الوسطى وقيام الكنيسة تدريجياً بترسيخ مرجعيتها وسطوتها في روما، انبثقت كنيسة روما الكاثوليكية، على نحوٍ قاطع وحاسم، بوصفها المؤسسة ذات المرجعية الكونية الصحيحة الوحيدة التي أوكل الرب إليها مهمة إنقاذ الإنسانية.

مريم العذراء والكنيسة الأم

تمخض اهتداء جماهير الوثنيين إلى الديانة المسيحية على نطاق واسع في المراحل المتأخرة من تاريخ الأمبراطورية الرومانية عن تطور لافت آخر في الديانة المسيحية. على الرغم من أن العهد الجديد لم يوفر إلا القليل من المعلومات عن مريم، أم يسوع، والقليل عن التأييد الصريح لأي دور مهم يمكنها أن تضطلع به في كنيسة المستقبل، فإن تقديساً غير عادي لمريم، انبثق عفوياً وترسخ، بوصفه أحد العناصر المهيمنة في الرؤية المسيحية الشعبية، خلال الحقبة الكلاسيكية المتأخرة من العصور الوسطى. فالعهدان القديم والجديد كانا، كلاهما، وعلى نحوٍ شبه متطابق، أبويين (بطريركيين) في توحيدهما (في عقديتهما التوحيدية)، غير أن الحشود الوثنية التي اهتدت إلى المسيحية في أمبراطورية ما بعد **قسطنطين** جلبت معها تقليد الإلهة الأم العظيمة ذا الجذور الراسخة (جنباً إلى جنب مع عدد غير قليل من الأمثلة الأسطورية لعذراوات مقدسات وولادات عذارى لأبطال مقدسين)، ذلك التقليد الذي ما لبث إدماجه بالتدين المسيحي أن أفضى إلى إحداث تعزيز ذي شأن لمدى احترام الكنيسة لمريم، غير أن الأخيرة بقيت، مع ذلك، مختلفة جذرياً عن إلهات الوثنيين، بوصفها الشخصية التاريخية المحورية في عملية تجسد المسيح غير القابلة للتكرار، بدلاً من إلهة طبيعة متولية إدارة دورات أزلية من الموت والبعث. من التربة الأسطورية الوثنية انبثق نوع من الولاء المكثف لمريم التي ما لبث دورها وشخصيتها أن جرى تطويرهما في إطار فهم مسيحي مميز.

من منطلق الخلفية التوراتية وحدها، لم يكن إضفاء مثل هذا الدور الرفيع على مريم في التدين المسيحي تطوراً متوقعاً. فالإشارات إلى مريم في الأناجيل ليست موسعة، كما أنها ليست كلية التطابق. حين تتلقى في إنجيل لوقا الإعلان الملائكي لاحتمال حملها، يجري تصويرها كريمة الامتثال لمشيئة الرب، مدركة للدور الخاص الذي

ستضطلع به في مخطط السماء، فريدة التناسب مع هذا الدور بفضل طهارتها الكلية على الصعيدين الجسدي والنفسي. غير أن مقاطع في إنجيل مرقص، مستندة ربما إلى تراث أقدم، تصور شخصية إنسانية أكثر أنموذجية، موحية بأنها ربما لم تكن واعية لدور يسوع السماوي خلال جزء كبير من حياته. وكذلك في مرقص ثمة إشارات إلى تمتع يسوع بعدد غير قليل من الأقارب المقربين، ربما من الأشقاء والشقيقات، الذين بدوا، مثل أمه، معارضين يسوع في المراحل الأبكر من إدراكه الذاتي لرسالته. وحتى الإنجيل وفق رواية **يوحنا** يتضمن إشارات إلى توتر محدد بين مريم وابنها. كذلك يبقى الدليل التوراتي على كون مريم عذراء، حين حملت وأنجبت غامضاً. ثمة إنجيلان، **مرقص ويوحنا**، لا يأتيان على ذكر الموضوع بالمطلق، مثلهما مثل رسائل بولس. أما إنجيلا **متى ولوقا** اللذان يفعلان فليسا مطردين ضمنياً؛ لأن الروايتين، كلتيهما، تقدمان شجرتي نسب تبينان انتساب يسوع المباشر إلى داود (واصلاً، مع لوقا، إلى آدم)، وتنتهيان بزوج **مريم يوسف**، لا بمريم نفسها.

ولكن **مريم**، مع اعتراف المؤمنين بأنها العذراء، ومع قيام اللاهوتيين بتصويرها، بوصفها أداة تجسيد **لوغوس** (كلام) السماء، سرعان ما أُلبست أثواب التبجيل في الكنيسة الأولى، بوصفها حلقة الوصل بين البشرية والمسيح بل وبوصفها مرتبطة عضوياً بالمسيح. في داخل **مريم** كان الاندماج الأول بين ما هو سماوي وما هو بشري قد حصل. ونظراً لأن المسيح عُدّ هو آدم الثاني، فإن **مريم** عُدّت حواء الثانية، جالبة الخلاص للبشرية والطبيعة، ومصوِّبة عصيان حواء العذراء الأولى، من خلال حملها العذري الامتثالي الطوعي. انتصبت **مريم** مثلاً أعلى لسائر تلك الفضائل المميزة للمزاج والروح المسيحيين، مثلاً أعلى للطهر والعفة، للطف والتواضع، لآيات البساطة، والحلم، والبركة الخالصة، والجمال الداخلي، والبراءة الأخلاقية، ونكران الذات، والاستسلام لمشيئة السماء.

إن الجمع من خلال **مريم** بين عنصر التغذية النسوية المستمدة من الإلهة الأم الوثنية العظيمة وعلاقة الأخيرة الجذرية بالطبيعة أسهم في إضفاء النعومة على الرب اليهودي المتعالي والذكوري الأكثر تشدداً. ورفع مريم إلى ما هو قريب من

مرتبة أم إلهية أدى أيضاً (بالنسبة إلى الوثنيين المهتدين) إلى توفير تتمة ضرورية للرب الأب الوحيد والمطلق على نحوٍ يتعذر تفسيره دونها. إن الاعتراف بالأم العذراء وعبادتها أديا إلى جعل الهيكل المسيحي أكثر تناغماً مع الإحساس الكلاسيكي بالعالم وشكلا جسراً قوياً بين المسيحية وديانات الطبيعة الوثنية المؤمنة بالبعث بعد الموت. غير أن دور مريم العذراء بقي في سياق التاريخ الإنساني، في حين أن الإلهات الأمهات السابقات كن يضطلعن برئاسة الطبيعة. ومما انطوى على قدرٍ كبير جداً من الأهمية في نظر أوائل اللاهوتيين أن علاقة أمومة مريم الإنسانية بالمسيح ضمنت إنسانية الأخير الحقيقية الثابتة، في مواجهة بعض المزاعم الغنوسطية القائلة: إن المسيح لم يكن إلا كياناً مقدساً فوق إنساني حصراً.

أحياناً، بدا التبجيل الشعبي الواسع لمريم من وجهة نظر الكنيسة متجاوزاً حدود إمكانية التبرير اللاهوتي. إلا أن تلك المشكلة ما لبثت أن حُلت عن طريق تماهي **مريم العذراء** مع الكنيسة. فنظراً لأن **مريم** كانت المؤمنة الأولى بالمسيح جراء تسليمها بإعلان ميلاده السماوي، وأولى من استقبلت المسيح في أحشائها من البشر، فإنها مثلت الأنموذج الأصلي الأول للجماعة الكنسية كلها. وفيما يخص جانب مريم الاستقبالي والعذري، تم النظر إلى الكنيسة على أنها «عروس المسيح» المرشحة للتوحد مع المسيح، حين تتلقى البشرية الفيض السماوي الكامل آخر الزمن. غير أن ما كان أكثر انطواء على الأهمية تمثل في تماهي مواصفات الأمومة لدى مريم مع الكنيسة: فـ «الكنيسة الأم المقدسة» أصبحت، في ظل الرعاية الكامنة لمريم، ليس فقط تجسيد الإنسانية المسيحية، بل والنسيج أو القوام المغذي الذي يمكن من خلاله احتضان جميع المسيحيين، وحمايتهم، وإرشادهم[30].

وهكذا، فإن المسيحيين تصوروا أنفسهم أولاد الكنيسة الأم من ناحية، والرب الأب من ناحية ثانية في الوقت نفسه. ومن ثم فإن صورة الأمومة المرضعة والمغذية **لمريم** العذراء والكنيسة الأم قامت بتكملة وتعديل، ليس فقط الصورة الأبوية المتجهمة ليهوه التوراة، بل وميل الكنيسة الخاص إلى النزعتين الحقوقية الصارمة من جهة والتسلطية الأبوية من جهة ثانية[31]. حتى فن عمارة مباني الكنيسة، بمداخلها المضيئة وبناها الرحمية المقدسة، ذلك الفن الذي بلغ أوجه في كاتدرائيات القرون الوسطى

العظيمــة، دأب علــى إعادة خلق هذا الإحساس الملموس برحــم الأم العذراء المقدس. والكنيســة الكاثوليكية بمجملها تولت مهمة الاضطــلاع بالدور الثقافي الكوني الشامل لرحم روحي، وفكري، وأخلاقي، واجتماعي حاضن للجميع، حامل للجماعة المسيحية الوليدة، لجسد المسيح اللغز، قبل ولادته في ملكوت السماء. لعل تقديس مريم وإضفاء قداســة أمومتها على الكنيســة هما اللذان وفرا الضمانة الأنجح للحفاظ على عنصر التوحيد المسيحي في الروح المسيحية الجماعية.

خلاصة

ارتــدى الوحي المسيحي البدائي أثواباً ثقافية وفكريــة مختلفة – يهودية، إغريقية وهلينيــة، غنوسطية (عرفانية) وأفلاطونية جديدة، رومانية ومشرقية دنيا – نجحت المسيحيــة في إذابتهــا في بوتقة فريــدة في دوامهــا، وإن بقيت مــلأى بالتناقضات في الغالب. وتركيبة البوتقة تلك التعددية في أصولها، ولكن الأحادية في صيغتها المتطورة كان من شأنها أن تتولى عملياً إدارة العقل الأوروبي حتى النهضة.

تعالــوا نحاول رسم عدد قليل من خطوط التمايــز الوجيزة فيما بين هذه النظرة، وتلــك التي كانــت سائدة في الحقبة الإغريقيــة – الرومانية، مركزيــن خصوصاً هنا علــى طابــع الرؤية المسيحية في الغرب مــن الحقبة الكلاسيكية المتأخــرة، وصولاً إلى العصور الوسطى المبكرة. وفي هذا الإطار المرجعي، مع السماح بعدم الدقة الحتمي في مثــل هذه التعميمات، يستطيع المرء أن يقول: إن التأثير الإجمالي للمسيحية في العقل الإغريقي – الروماني كان على النحو الآتي:

(1) إقامــة هيئــة تراتبية أحاديــة في الكون، عبر الاعتراف بــرب أعلى واحد، الثالــوث الخالق وسيد التاريــخ، وصولاً إلى استيعاب ونفــي تعددية الديانة الوثنيــة، مــع العمل على الحط مــن قيمــة ميتافيزيقا الصيــغ الأنموذجية الأصلية، وإن دون استئصالها.

(2) تعزيــز ثنائيــة الروح – المادة الأفلاطونية من خــلال حقنها بعقيدة الخطيئة الأصليــة، وسقــوط الإنسان والطبيعة، والذنب الإنســاني الجماعي، من خلال

حرمـان الطبيعة إلى حـدٍّ كبير من أي قداسة كامنة، مشركة كانت أم موحِّدة، برغـم إبقاء العالم هالـة ذات وهج فوق طبيعي، رحمانية كانـت أم شيطانية، ومن خلال الاستقطاب الجذري للخير والشر.

(3) إضفاء الصفة الدرامية (الملحمية) على علاقة المتعالي مع ما هو إنساني من منطلق إمسـاك الرب بدفة التاريخ، وقصة الشعب المختار، والظهور التاريخي للمسيـح على الأرض، وعودة ظهوره اللاحقة لإنقاذ البشرية في مستقبل عصر رؤيوي مشحـون بالكارثة، مستحدثاً بذلك إحساسـاً جديداً بحركية تاريخية، بمنطق خلاصي سماوي في تاريخ كان خطياً بدلاً من أن يكون دورانياً؛ دائباً مع ذلـك على التدرج في زرع هـذه القوة الخلاصية في الكنيسة المؤسسية القائمة، مستعيداً بذلك على نحوٍ مضمر فهماً للتاريخ أكثر اتصافاً بالسكون[32].

(4) استيعـاب أسطورة الإلهـة الأم الوثنية وتحويلها وصـولاً إلى إذابتها في بوتقة لاهوت مسيحي جرى إلباسه ثوباً تاريخياً، فيه مريم العذراء الأم البشرية كما في بوتقة واقع تاريخي واجتماعي متواصل في صيغة الكنيسة الأم.

(5) تقليص قيمة مراقبة العالم الطبيعي، تحليله، أو فهمه، وصولاً إلى الاستخفاف بالمواهـب التحليلية والتجريبيـة، أو إنكارها لمصلحة ما هو عاطفي، وأخلاقي، وروحـي، مـع حصر سائـر المواهـب الإنسانيـة بمتطلبـات الإيمـان المسيحي وإخضاعها لمشيئة الرب.

(6) شجب قدرة الإنسان على التوغل الفكري أو الروحي المستقل في معنى العالم، مـن منطلق كون الكنيسة والكتب المقدسة صاحبة السلطة والمرجعية المطلقتين في قضية الفصل النهائي لقضية الحقيقة.

لقـد قيل: إن الغيوم المانويـة خيَّمت على خيال القرون الوسطـى. فكل من التدين المسيحـي الشعبي مـن ناحية وجزء كبير من اللاهوت في القـرون الوسطى من ناحية ثانيـة دل على قـدرٍ حاسم من اهتراء العالم المادي والحيـاة الحالية، مع تكرار حشر

«العــالم، الجســد، والشيطان» في سلة واحــدة بوصفها، ثالوثاً شيطانيــاً. كانت إماتة الجســد ضرورة روحية مميزة. أما العــالم الطبيعي فكان وادي البؤس والموت، وقلعة الشــر التــي كان سيتــم انتشال المؤمن منهــا؛ إشفاقــاً عليه عند انتهاء هــذه الحياة. فالإنسان لا يأتي إلى العالم إلا مرغماً، شأنه شأن فارس مقتحم لبؤرة ملأى بالأشباح والخطايا؛ آملاً فقط في المقاومة، وتحقيق الغلبة، والعبور إلى الضفة الأخرى. بالنسبة إلى كثيرين من أوائل لاهوتيي العصر الوسيط كانت الدراسة المباشرة للعالم الطبيعي والعمــل على تطوير عقل إنســاني مستقل تبدوان تهديدين بغيضــين لتماسك الإيمان الدينــي. صحيح أن خير قيام الرب بالخلق المادي لم يكن مرفوضاً كلياً، وفقاً للعقيدة المسيحيــة الرسميــة، غير أن العالم بالذات لم يكن يُعد هدفــاً جديراً بمسعى الإنسان وتعبــه. بالمعنــى الروحي بدا العــالم غير ذي شأن إلى حد كبــير، وإن لم يكن شراً من ألفه إلى يائه.

مصــير الــروح الإنسانية محسوم سلفاً من السماء، يعرفــه الرب قبل بدء الزمن، اعتقــاد ومدعوم نفسياً ويتوازى مع العجز الظاهر لإنســان العصر الوسيط المبكر في مواجهــة الطبيعــة، والتاريخ، والسلطة التقليدية. قد تكون ملحمــة حياة الإنسان بؤرة اهتمــام مشيئة الــرب، إلا أن دور هذا الإنسان بقي ضعيفــاً وثانوياً. فبالمقارنة، مثلاً، مــع أوديسة هوميروس، مــن الممكن رؤية الفرد في القرون الوسطى عاجزاً نسبياً أمام الشر والعالم، شخصاً تائهــاً في غياب إرشاد الكنيسة وحمايتها المطردين. («الهيام» هنــا ليس مغامرة بطولية بمقدار ما هــو انزلاق هرطقي إلى مهاوي الكفر). والمقارنة مع سقراط، مثلاً، بدا من الممكن رؤية المسيحي في القرون الوسطى معانياً من حصار فكــري لا يستهان به. («الشك» هنا ليــس أولى الفضائل الفكرية بمقدار ما هو إخفاق روحــي خطــير). أما تأكيد فردية الإنسان -وهو أمــر كان شديد التفشي في أثينا أيام بريكليــس، مثلاً- فقد بدا الآن مرفوضاً إلى حــدٍّ كبير لمصلحة نوع من التسليم الورع بإرادة الرب، وبلغة أكثر عملية، نوع من الإذعان لسلطة الكنيسة الأخلاقية، والفكرية، والروحية. وهكذا، فإن من مفارقات المسيحية الكبرى أن رسالة كان جوهرها الأصلي ذلــك الجوهــر المتمثل في البعث السمــاوي للكون، محطة تحول الدهــور عبر التجسد الإنساني للوغوس (كلام الرب) قد رفعت على نحوٍ غير مسبوق أهمية حياة الإنسان،

وتاريخ الإنسان، وحرية الإنسان، ما لبث أن بات مضطلعاً بمهمة فرض تصور نقيض إلى هذا الحد أو ذاك.

ولكن النظرة المسيحية إلى العالم، حتى في صيغتها عبر القرون الوسطى، لم تكن على هذه الدرجة من البساطة وأحادية النظرة التي قد توحي بها هذه الفروق. فالحافزان كلاهما -المتفائل والمتشائم، الثنائي والأحادي- بقيا دائمي الاندماج في تركيبة يتعذر تفكيكها. وبالفعل، فإن الكنيسة رأت أن أحد طرفي الاستقطاب كان يجعل الآخر ضرورياً وأن المصير السماوي العظيم للمسيحي المؤمن والجمال الفائق للحقيقة المسيحية كانا، مثلاً، يستدعيان اعتماد مثل هذه التدابير القوية من التحكم المؤسسي والصرامة العقدية. وفي نظر عدد كبير من ذوي الضمائر الحية المسيحيين، فإن واقع استمرار الصيانة الناجحة للوحي والطقس المقدسين قرناً بعد قرن أهم بكثير من الشرور العابرة لسياسة الكنيسة المعاصرة أو التشوهات المؤقتة للمعتقدات الشعبية والعقيدة اللاهوتية. ومن مثل هذا المنطلق نرى أن رحمة الكنيسة المنقذة كامنة آخر المطاف في الأهمية الكونية الشاملة لرسالتها الأرضية. أما الأخطاء الظاهرة للكنيسة العادية فلم تكن إلا آثاراً جانبيةً حتمية للمسعى الإنساني غير المثالي في سبيل تنفيذ خطة ذات مدى بالغ الاتساع على نحوٍ غير قابل للتصور. ومن منطلقات مشابهة، جرى النظر إلى العقائد الجامدة والطقوس المسيحية على أنها فوق وخلف المحاكمة المستقلة للمسيحيين الأفراد – كما لو أن جميع المسيحيين كانوا مكلفين بالاستغراق في عمليات التمثيل الرمزي لحقائق الكون، وهي حقائق ليست آيات سموها وعظمتها في متناول المؤمن على نحوٍ مباشر، وإن كانت مرشحة مع الزمن لأن تصبح قابلة للفهم مع التقدم الروحي للإنسانية. ومهما كانت ضآلة مسيحيي العصر الوسيط الوجودية البادية، فإن هؤلاء كانوا متأكدين من أنهم المستفيدون المحتملون من نعمة المسيح الإنقاذية، عبر الكنيسة التي قامت برفعهم إلى ما فوق سائر الشعوب في التاريخ، وبإبطال أي مقارنة سلبية مع الثقافات الوثنية.

غير أننا كنا ضمناً، في مقارنة حقبة بأخرى، بعيداً عن مثل هذه الدفاعات الدينية، دائبين على وضع الشخص المتوسط في المراحل الأولى من المسيحية الغربية في القرون

الوسطى في مواجهة فريق صغير نسبياً من اليونانيين اللامعين الذين ازدهروا خلال مدة وجيزة نسبياً تميزت بإبداع ثقافي فريد مطلع الحقبة الكلاسيكية. لم يكن الغرب في القرون الوسطى خالياً من العباقرة، حتى ولو كانوا قليلين ونادري التأثير في القرون الأولى. أما الزعم بأن هذا الشح كان عائداً إلى المسيحية أكثر من عودته إلى عوامل تاريخية أخرى، فمن شأنه أن يكون تهوراً وطيشاً، ولا سيما بالنظر ليس فقط إلى انحطاط الثقافة الكلاسيكية قبل صعود المسيحية بزمن طويل، بل وإلى جملة الإنجازات الخارقة للثقافة المسيحية اللاحقة أيضاً. وعلينا ألا ننسى أن سقراط حُكم عليه بالإعدام من قبل النظام الديمقراطي في أثينا؛ بسبب «اللاتقوى، كما لم يكن الفيلسوف أو العالم الوحيد الذي تمت إدانته بسبب آرائه غير الأصولية في العصر القديم. وبالمقابل، فإن الفرسان الآرثريين في القرون الوسطيين للكأس المقدسة لم يكونوا خلفاء غير جديرين لأسلافهم الهوميريين. فنزعة المغامرة والدغمائية موجودتان بالتأكيد في جميع العصور، حتى وإن تعرض التوازن فيما بينهما للتغييرات، ومما لا شك فيه أن أحد الطرفين يؤدي إلى حفز الطرف الآخر على المدى الطويل. وعلى أي حال، فإن أي مقارنة نفسية أعم بين العصرين الوسيط والكلاسيكي من شأنها أن تكون أكثر إنصافاً وأن تشي، ربما، بقدرٍ أقل من التباين.

من الممكن، بالتأكيد، القول: إن مكاسب معنوية واجتماعية تراكمية معينة تحققت للشعوب الوثنية والبربرية التي اهتدت إلى المسيحية، والتي جرى تثقيفها أسبوعاً بعد أسبوع، سنة بعد سنة، بجدوى إضفاء قيمة جديدة على قداسة الحياة الفردية، والاهتمام برخاء الآخرين، والصبر، والتواضع، والعفو، والرحمة. وفي حين أن الحياة الانطوائية كانت في العصور الكلاسيكية من مميزات قلة من الفلاسفة، فإن التركيز المسيحي على المسؤولية الشخصية، وعلى الخطيئة، والاستقالة من الحياة العلمانية، شكل تشجيعاً على الاهتمام بالحياة الداخلية بين صفوف دائرة أوسع بما لا يقاس من السكان. وعلى النقيض مما كان سائداً في قرون غابرة من شك فلسفي واغتراب ديني مزعجين غالباً، فإن النظرة المسيحية إلى العالم طرحت رحم تغذية روحية وعاطفية مستقراً، عصياً على التغيير، تكون فيه كل نفس إنسانية ذات شأن في إطار المخطط

الأكبر للأمور. ثمة شعور بنظام كوني بات سائداً، ومن شأن المبالغة في تقويم الطاقة الكاريزمية العظيمة الكامنة في شخصية يسوع المسيح العليا الجامعة لمجمل الكون المسيحي الشاملة أن تكون صعبة. ومهما كانت القيود التي ربما أحس بها مسيحيو العصور الوسطى، فإن من شأن ذلك أن يكون قد تم التعويض عنه بنوع من الوعي المكثف لمكانتهم المقدسة، مع خلاصهم الروحي المحتمل. وعلى الرغم من أن حياة الإنسان قد تكون امتحاناً الآن، فإن الخطة السماوية للتاريخ بدت دائبة على الدفع التدريجي للمؤمنين باتجاه العودة النهائية إلى التوحد مع الرب. وبالفعل، فإن قوة الإيمان، والأمل، والحب عظيمة، من حيث المبدأ، قادرة على إلغاء كلمة «مستحيل» من قاموس الكون المسيحي، وعلى امتداد حقبة طويلة، كانت غالباً مظلمة وزاخرة بالفوضى، نجحت النظرة المسيحية إلى العالم في رفع راية واقع ملكوت روحي مثالي، يستطيع فيه جميع المؤمنين، أولاد الرب، أن يجدوا ملاذاً يأويهم ويحتضنهم.

إذا نظرنا الآن استعادياً إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في أوج مجدها أواسط العصور الوسطى، حيث أوروبا كلها تقريباً كاثوليكية، وحيث تاريخ البشرية متركز رقمياً على ميلاد المسيح، وحيث بابا روما هو الحاكم الروحي، بل والزمني في الغالب، وحيث جماهير المؤمنين مشبعون تقوى مسيحية، وحيث الكاتدرائيات القوطية البديعة منتصبة، وحيث فيض الأديرة والكنائس، والكتبة والباحثون وآلاف الرهبان، والخوارنة، والراهبات، وحيث الرعاية المنتشرة على نطاق واسع للمرضى والفقراء، وحيث الشعائر المقدسة، والأعياد العظيمة بمواكبها ومهرجاناتها، والفن الديني المجيد للتراتيل الغريغورية، وجملة المسرحيات الأخلاقية المستمدة من قصص الإعجاز، وشمولية اللغة اللاتينية على الصعيدين الطقسي والبحثي، والحضور الكلي للكنيسة والتدين المسيحي في جميع ميادين النشاط الإنساني، هذا كله لا يسعه إلا أن يثير قدراً معيناً من الإعجاب بضخامة وعظمة نجاح الكنيسة في بناء صرح ثقافي مسيحي كوني شامل وفي أداء رسالتها الأرضية[33]. ومهما كانت صحة المسيحية الميتافيزيقية الفعلية، فإن الاستمرار الحي للثقافة المتمدنة الغربية بالذات مدين بوجوده لحيوية وانتشار الكنيسة المسيحية في طول أوروبا في القرون الوسطى وعرضها.

غير أن علينا، ربما، أن نحذر، قبل كل شيء من محاولة إسقاط معايير حكم علمانية حديثة على النظرة العالمية لحقبة أبكر. إن السجل التاريخي يشي بأن المبادئ الأساسية لإيمان مسيحيي العصر الوسيط لم تكن عقائد مجردة مفروضة من مرجعية كهنوتية، بل الجوهر الحقيقي لتجربتهم بالذات. أعمال الرب أو الشيطان أو العذراء مريم، حالتا الخطيئة والخلاص، توقع مملكة السماء، ذلك كله كان مبادئ مفعمة بالحياة، داعمة ومحركة للعالم المسيحي عملياً. علينا أن نفترض أن التجربة في القرون الوسطى لواقع مسيحي محدد كانت ملموسة وواضحة ذاتياً، شأنها، مثلاً، شأن التجربة الإغريقية القديمة لواقع أسطوري بحشد آلهته وإلهاته، أو التجربة الحديثة لواقع لا شخصي وموضوعي مادي، مختلفة كلياً عن أي حالة نفسية ذاتية خاصة. هذا هو السبب الذي يلزمنا بأن نحاول النظر إلى النظرة العالمية في القرون الوسطى من الداخل إذا كنا نريد أن نقارب نوعاً من الفهم لتطور روحنا الثقافية. بمعنى من المعاني، نتحدث هنا عن عالم معين، بمقدار ما نتحدث عن نظرة عالمية محددة. وكما هو الوضع مع الإغريق نجدنا متحدثين عن نظرة عالمية دأب الغرب على صياغتها وقولبتها، وعلى نقدها وإنكارها، ولكن دون التخلي عنها في أي من الأوقات.

وبالفعل، فإن التناقضات العميقة الكامنة في الرؤية المسيحية نفسها – جملة التواترات والمفارقات الداخلية الكثيرة المتجذرة في منابع المسيحية المتعددة من ناحية وفي الطابع الديالكتيكي للتركيبة المسيحية من ناحية ثانية – هي التي كان من شأنها أن تظل دائبة وباطراد على تعطيل نزوع العقل المسيحي إلى الدوغمائية التوحيدية ضامنة، من ثم، ليس فقط حركيتها التاريخية العظيمة، بل وتحولها الذاتي الجذري أيضاً، مع مرور الزمن.

الجزء الرابع

تحول الحقبة في القرون الوسطى

ها نحن أولاء نبادر إلى الإمساك بمفاتيح إحدى مهماتنا المركزية: نبادر إلى متابعة التطور المعقد للعقل الغربي من محطة النظرة المسيحية في القرون الوسطى إلى العالم إلى مواقع النظرة العلمانية الحديثة إلى هذا العالم، وهي مسيرة تحول ملحمي طويلة كان الفكر الكلاسيكي سيؤدي فيها دوراً محورياً.

أمجاد الحضارة الكلاسيكية والأمبراطورية الرومانية كانت ذكريات بعيدة، بالنسبة إلى الغرب في القرون الوسطى المبكر. فالهجرات البربرية لم تكن قد اكتفت بتدمير نظام الغرب ونسف سلطته المدنية، بل كانت قد قطعت أشواطاً بعيدة على صعيد استئصال أي حياة ثقافية عليا وقامت، خصوصاً بعد التوسع الإسلامي، بقطع سبل وصول الغرب إلى النصوص الإغريقية الأصلية. وعلى الرغم من وعيهم لمكانتهم الروحية الاستثنائية في روعتها، فإن المسيحيين الواعين ثقافياً في العصور الوسطى المبكرة كانوا يدركون أنهم كانوا يعيشون في غداة مظلمة كئيبة لعصر ذهبي زاخر بالثقافة والعلم. إلا أن عدداً قليلاً من هؤلاء نجح في إبقاء الشعلة الكلاسيكية مضيئة في الأديرة الكنسية. ففي تلك الحقبة المضطربة سياسياً واجتماعياً، كانت الحوزة الدينية المسيحية هي التي وفرت ملاذاً محمياً مكّن الدراسات العليا والأبحاث المعمقة الجادة من الاستمرار والتطور في جو من الأمان.

بالنسبة إلى العقل في القرون الوسطى كان التقدم الثقافي يعني قبل كل شيء، ويستدعي، استعادة النصوص القديمة مع معانيها. فآباء الكنيسة المسيحية القديمة كانوا قد رسخوا تقليداً فاعلاً وناجحاً قضى بعدم رفض الإنجازات الوثنية القديمة كلياً، وبالعمل، بدلاً من ذلك، على إعادة تفسيرها وفهمها في إطار الحقيقة المسيحية،

وذلـك هو الأسـاس الذي استند إليه أوائل خوارنة العصـر الوسيط، حين عكفوا على مواصلـة مـا يشبه الدراسـات البحثيـة. وفي الأديرة، بـات نسخ المخطوطـات بأيدي كثـيرة نمطاً أنموذجياً من أنماط العمـل اليدوي. إن رجل دولة أرستقراطياً وفيلسوفاً مسيحياً في ساعات غروب شمس روما القديمة يدعى **بويتيوس**[34] حاول حفظ التراث الفكـري الكلاسيكي للأجيال القادمة، ونجح جزئياً، وبعد موته أوائل القرن السادس انتقلـت كتاباته ومؤلفاته اللاتينية عن الفلسفـة الأفلاطونية والأرسطوطاليسية، كما عـن اللاهوت المسيحي، إلى التراث الرهبنـي، وعكف على دراستها أجيال من باحثي العصـر الوسيط. وبالمثل فـإن شارلمان أقدم، بعد إنجاز عمليـة توحيد الجزء الأكبر مـن أوروبا عن طريق الاجتياح العسكري لبنـاء الدولة المسيحية الغربية أواخر القرن الثامـن، على تشجيع نهضـة دراسات وأبحاث ثقافية مستنـدة إلى المُثُل الكلاسيكية، قدر استنادها إلى نظيرتها المسيحية.

إلا أن الباحثـين كانـوا نادرين، منابع الثقافـة شحيحة، والنصوص الكلاسيكية الأصليـة غير متوافرة بأكثريتها، علـى امتداد النصف الأول مـن العصور الوسطى. وفي ظـل هذه الشـروط كان التقدم الفكـري بالنسبة إلى الشعـوب الغربية المندمجة ببعضهـا حديثاً عملية بطيئة وشاقة. فمجـرد تعلم مفردات وقواعد لغة الأمبراطورية المهزومـة، وإتقان أنماط تفكيرها عالية التطور أساسـاً، واستحداث منهجية تعليمية سليمة، كانت سلسلة من المهمات الخطيرة، المتطلبة قروناً من الجهود البحثية.

ولم تكـن هذه هـي العقبات الوحيدة؛ لأن الأولوية المطلقـة للعقيدة المسيحية نسبة إلى جملـة الهمـوم العلمانيـة أدت إلى إحبـاط أي انخراط موسع في الفكـر والثقافة الكلاسيكيـين بحـد ذاتهما ومن منطلقاتهمـا الخاصة. فالطاقـات الفكرية للرهبان الطليعيين بقيت مستغرقة في تأمل الكتاب المقدس الذي كان من شأنه أن يمكن العقل من التقاط المعنى الروحي **للكلمة**، دافعاً الروح نحو الاندماج الصوفي بالسماء. وهذا البحث والفرع الدراسي الرهبني المتجذر في لاهوت آباء الكنيسة القدماء لم يتمخض عن أي رغبة ذات شأن في التوجه نحو الأطراف البعيدة عن المركز متابعة لاهتمامات فكرية أخـرى لم تكن مؤهلة إلا للتطفل على بؤرة التأمل الداخلي المعزولة. إن مطالب

العالم الآخر ظلت شاغلة لاهتمام المسيحيين المؤمنين، وأدت من ثم، إلى كبت أي اهتمام جدي وملزم بكل من الطبيعة، أو العلوم، أو التاريخ، أو الأدب، أو الفلسفة؛ إكراماً لعيون هذه الفروع المعرفية ذاتها. ونظراً لأن حقائق الكتاب المقدس كانت كلية الشمول، فإن تطور العقل البشري لم يحظَ بالتَّطْيِيب والتشجيع، إلا لتحقيق هدف الفهم الأفضل لألغاز التعاليم المسيحية ومعتقداتها.

غير أن النشاط الثقافي في الغرب ما لبث، مع حلول منتصف العصر الوسيط، نحو عام 1000، حيث باتت أوروبا، أخيراً، متمتعة بقدرٍ معين من الأمن السياسي بعد قرون من الغزوات وانعدام التنظيم، أن بدأ يتسارع على عدد من الجبهات: زادت الكتلة السكانية، تحسنت الزراعة، تنامت التجارة داخل القارة وخارجها، صارت الاتصالات مع الثقافتين الإسلامية والبيزنطية الجارتين أكثر تكرراً، مدن وبلدات انبثقت جنباً إلى جنب مع طبقة عليا متعلمة، نقابات وجمعيات تشكلت، ونهوض عام على صعيد الرغبة في تحصيل المعرفة والعلم أفضى إلى تأسيس الجامعات. كان العالم الإقطاعي القديم الجامد يخلي مكانه لشيء جديد.

كانت سلسلة التشكيلات الاجتماعية الجديدة -النقابات، الكارات، المشاعات، الأخويات- مستندة إلى خطوط أفقية وأخوية، بدلاً من السلطة العمودية والأبوية السابقة للأسياد على الأتباع، وطقوس موافقتها قائمة على التوافق الديمقراطي بدلاً من القسم المكرس كنسياً الذي كان أساس التبعية الإقطاعية. تمت إعادة قولبة الحقوق والمؤسسات السياسية من منطلقات أكثر علمانية. الإجراءات القضائية باتت أقرب إلى اعتماد البرهنة العقلانية، بدلاً من التعذيب. عالم الطبيعة اكتسب قدراً متزايداً من الواقعية، بالنسبة إلى العقل في القرون الوسطى، متجلياً بوضوح في الإباحية والواقعية الجديدة بقصة الوردة Roman de la Rose لجان دو ميون بمقدار تجليه في استخدام اللاهوتيين الواسع لكلمة يونفيرستياس للدلالة على الكون الملموس، بوصفه مجمعاً متجانساً موحداً في تناغم سماوي للتنوع الطبيعي. أما الأدب والفكر القديمان، من **تيمايوس** Timaeus **وأفلاطون** إلى آرس **أماتوريا** Ars Amatoria **وأوفيد** فاهتدت إلى زبائن متذوقين. راح الشعراء الغنائيون منهم والملكيون يتغنون

بأنمـوذج جديد من الحـب الرومانتيكي الآسر للروح بين أفراد أحرار في تمرد ضمني علـى التقاليـد الإقطاعية السائـدة، القائمة على النظـر إلى الـزواج، بوصفه ترتيباً اجتماعياً - سياسياً تباركه الكنيسة. ثمة إحساس أعمق بالتاريخ والحركية التاريخية مـا لبث أن استيقظ، وتم التعبير عنه، ليس فقط في روايات المدونين الجدد للأحداث السياسية المعاصرة، بـل وفي وعي اللاهوتيين الجديد لمسيرة تطور الكنيسة التقدمية مع مرور الزمن. على مستويات عديدة في وقت واحد، كانت الآفاق في القرون الوسطى تتسع بسرعة.

تمثـل مـا كان منطوياً على أهمية استثنائية في هذا التطـور الثقافي بظهور سلسلة مـن الابتكارات التقنية الرئيسة في الزراعـة والفنون الميكانيكية، وفي طليعتها توظيف منابع جديـدة للطاقة (الطاحونة الهوائية، الدولاب المائـي، طوق الحصان، المهماز، المحـراث الثقيل). ومع مثل هذه الاختراعات، بدأت عمليـة استغلال البيئة الطبيعية بمهـارة وحيوية غير مسبوقتين. آيات التقدم التقنـي سلطت الأضواء على قيمة ذكاء الإنسـان من أجل التحكم في قوى الطبيعة والحصـول على معارف مفيدة. بدا العالم خاضعـاً لعملية أنسنة من خلال توظيف العقـل، وأثبت الأوروبيون أنهم خارقو المهارة والغنى على هذا الصعيد. أما الإنتاجية المتصاعدة الناجمة عن ذلك، فلم يتخلف عن حفز انبثاق ونمو نوع من المجتمع الزراعي البدائي المستند إلى اقتصاد كفاف في تربة الثقافـة الديناميكيـة والتقدمية لذروة العصور الوسطـى الأوروبية. إن الغرب الفتي، والمسيحـي البربـري، كان ينبثق، من خـلال مشروعه الخاص، ليـبرز بوصفه مركزاً مفعماً بالحيوية للحضارة.

اليقظـة السكولاستيكيـة (المدرسيـة)

مـع قيـام الثقافة الغربية بالتحـول، شهد موقف الكنيسـة الكاثوليكية من التعليم العلمـاني والحكمـة الوثنية هو الآخر تغييراً أساسياً. مـا لبثت حاجة المسيحية الأولى إلى التميز واكتساب القوة من خلال اعتماد قدر أكثر، أو أقل من الابتعاد عن الثقافة الوثنية أن فقدت بعضاً من إلحاحها. فمع تحول الجزء الأكبر من القارة الأوروبية إلى المسيحية، باتت مرجعية الكنيسة الروحية والفكرية هي العليا. لم تعد مصادر المعرفة

والثقافة الأخرى تشكل تهديداً ذا شأن، ولا سيما إذا ما استطاعت الكنيسة إذابتها في بوتقتها الشاملة الخاصة. يضاف إلى ذلك أن رهبان الكنيسة تسنى لهم، مع ازدهار أوروبا المتزايد، مزيد من الوقت لمتابعة اهتمامات فكرية، سرعان ما تعرضت بدورها لمزيد من الحفز؛ جراء الاحتكاكات المتنامية مع مراكز المعرفة الشرقية الأقدم -في الأمبراطوريتين البيزنطية والإسلامية- حيث حُفظت المخطوطات القديمة للتراث الهليني إبان عصور أوروبا الأكثر ظلاماً. وفي ظل هذه الظروف الجديدة، بدأت الكنيسة تتولى رعاية تقاليد بحثية وتعليمية على مستويات غير عادية من الاتساع، والنشاط، والعمق.

ومما ميز هذا التغيير الحاصل في المناخ الثقافي نشوء وتطور مدرسة في فرنسا أوائل القرن الثاني عشر بدير القديس الأوغسطيني فكتور. وعلى الرغم من بقائه كلياً داخل دائرة تقاليد الصوفية الرهبنية والأفلاطونية المسيحية، فإن هيو من دير القديس فكتور أقدم على اقتراح الأطروحة التعليمية الثورية القائلة: إن المعرفة العلمانية المتركزة على الغوص في واقع العالم الطبيعي تشكل أساساً ضرورياً للتأمل الديني المتقدم، بل وحتى للنشوة الصوفية. رفع هيو شعار: «تعلم كل شيء؛ ولن تلبث أن تكتشف لاحقاً أن لا شيء زائد». أما هدف الفنون الليبرالية السبعة -**ثلاثي** (القواعد، البلاغة، والجدل) ورباعي (الحساب، والموسيقا، والهندسة، والفلك)- فتمثل في «استعادة صورة الرب فينا». ومن هذا الالتزام الجديد بالتعليم انبثق تأليف البحوث الموسوعية (**السومّاي Summae**) في القرون الوسطى العظيمة الهادفة إلى الإحاطة بالواقع كله، تلك البحوث التي قام هيو بتأليف الأول. والمفهوم التعليمي نفسه ما فتئ أن أصبح أساس تطور الجامعات في طول أوروبا وعرضها، تلك الجامعات التي كانت جامعة باريس (المؤسسة نحو عام 1170) أبرزها. برزت (البايديا) التربية الإغريقية على المسرح في ثوب جديد.

وهكذا، فإن اهتمام الغرب المتزايد بالعالم الطبيعي وبقدرة عقل الإنسان على فهم ذلك العالم وجد دعماً مؤسسياً وثقافياً مناسباً لمشروعه الجديد. وفي هذا السياق غير المسبوق من التعليم المتمتع برعاية الكنيسة، وتحت تأثير القوى الأكبر المنشّطة

لعمليـة النهوض الثقافي للغـرب، بات المسرح جاهزاً لحصول انقلاب جذري في جملة المنطلقـات الفلسفية لوجهة النظر المسيحية: داخل رحم الكنيسة في القرون الوسطى بدأت الفلسفة المسيحية المنكرة للعالم، التي صاغها **أوغسطين** والمستندة إلى **أفلاطون** تخلـي مكانها لمقاربة مختلفة جذرياً للوجود، مع قيـام المدرسيين (السكولاستيكيين) عملياً بتلخيص الحركة من **أفلاطون** إلى **أرسطو** في تطورهم الفكري الخاص.

وشرارة ذلك الانقلاب اندلعت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مع قيام الغرب بإعـادة اكتشاف الكنز العظيم لمؤلفات **أرسطـو**، التي حفظها المسلمون والبيزنطيون، وتُرجمـت الآن إلى اللغـة اللاتينية. ومع هـذه النصوص التي اشتملـت فيما اشتملت على الميتافيزيقا (الماورائيات)، والفيزياء، ودي **أنيما** (عن الروح)، جاءت ليس فقط التعليقـات العربيـة الحصيفة، بل ومؤلفات أخرى عن العلـوم الإغريقية، لعل أبرزها مؤلفـات بطليموس. إن لقاء أوروبـا العصر الوسيط المباغت مـع عالم علمي متطور، عـالم موسوعـي في شموله، متماسـك بإتقـان، كان مذهلاً ومزيغاً للبصـر، بالنسبة إلى ثقافـة بقيـت غافلة إلى حدٍّ كبير عن وجود مثل هـذه الكتابات والأفكار قروناً من الزمـن. ومع ذلك فقـد كان لأرسطو مثل هـذا التأثير غير العادي تحديـداً؛ لأن تلك الثقافـة كانـت على هـذا المستوى الجيـد من الإعداد الـذي مكّنها مـن التعرف على النوعية المتازة لإنجازه. فعمليـات تلخيصه العبقري (للمعارف العلمية)، وتصنيفه لأصـول الخطاب المنطقي، وثقتـه بقوة الذكاء الإنساني، كانـت، جميعاً، متناغمة مع التوجهـات الجديدة للنزعتين العقلانية والطبيعيـة الصاعدتين في الغرب في القرون الوسطـى، كمـا كانت جذابة بالنسبـة إلى العديد من مثقفـي الكنيسة، ممن تطورت قدراتهم على المحاكمـة إلى مستويات غير شائعة من الحدة بفضل تعليمهم المدرسي الطويـل في ميادين السجال المنطقي حول ألغاز العقيدة ودقائقها. وهكذا، فإن وصول النصوص الأرسطوطاليسية إلى أوروبا لقي الترحيب من قبل جمهور مميز، وسرعان مـا بات **أرسطو** يُلقب بـ «الفيلسوف» [المعلم الأول]. كان من شأن هذا التحول في رياح الفكر في القرون الوسطى أن يتمخض عن نتائج بالغة الخطورة.

راحـت الجامعات تتطور، في ظل رعاية الكنيسة، إلى مراكز تعليمية مرموقة يتجمع فيهـا الطـلاب من جميع أطراف أوروبـا للدراسة والاستمـاع إلى محاضرات الأساتذة

ومناقشاتهم. ومع تطور المعرفة صار موقف الباحثين من العقيدة المسيحية أقل إلغاء للعقل وأكثر نزوعاً إلى التأمل الذاتي، واستخدام العقل لمعاينة بنود الإيمان والدفاع عنها، وقد سبق لرئيس أساقفة كانتروبوري آنسلم أن وظفه في القرن الحادي عشر، وفرع المنطق خصوصاً، وقد كان جدلي القرن الثاني عشر الملتهب أبيلار رائده، وسرعان ما بلغ القمة على صعيدي شعبية التعليم وأهمية اللاهوت كليهما. ومع صدور كتاب أبيلار: **نعم ولا (Sic et Non)**، وهو تجميع لبيانات ظاهرة التناقض صادرة عن مرجعيات كنسية مختلفة، صار مفكرو العصر الوسيط أكثر انشغالاً بالتعددية المحتملة للحقيقة، بالحوار بين آراء متنافسة، وبالقدرة المتنامية لعقل الإنسان على تمييز العقيدة الصحيحة. لم يكن ذلك يعني التشكيك في الحقائق المسيحية؛ كان يعني، بالأحرى، إخضاع هذه الحقائق للتحليل. ومما قاله آنسلم: «يبدو لي أننا مهملون وغافلون إذا لم نجهد لفهم ما نحن مؤمنون به، بعد أن أصبحنا راسخي الإيمان بعقيدتنا».

يضاف إلى ذلك أن الجامعات نجحت، بعد صراع طويل مع السلطات المحلية الدينية منها والسياسية، في انتزاع حق تشكيل مدنها، أو جماعاتها الجامعية الخاصة من الملوك والبابوات. فمع حصول جامعة باريس على إجازة ميثاقية خطية من الكرسي الرسولي في 1215، ثمة بُعد جديد توغل في الحضارة الأوروبية، حيث باتت الجامعات الآن مراكز للثقافة مستقلة نسبياً مكرسة لتحصيل المعرفة. وعلى الرغم من أن اللاهوت والدوغما المسيحيين توليا رئاسة عملية التحصيل، فإن هذين اللاهوت والدوغما سرعان ما تعرضا بدورهما لقدرٍ متزايد من الاختراق من قبل الروح العقلانية. تلك كانت التربة الخصبة التي تلقفت الترجمات الجديدة لمؤلفات أرسطو، وللتعليقات العربية عليها.

بداية بادرت بعض المرجعيات الكنسية إلى مقاومة الاقتحام المباغت للفلاسفة الوثنيين، ولا سيما كتاباتهم عن الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا؛ خشية تعرض الحقيقة المسيحية للانتهاك. غير أن الحظر المبكر على **أرسطو** ما لبث أن أفضى إلى تسريع فضول الباحثين والحفز على قدرٍ أعمق من الدراسة للنصوص الممنوعة. وعلى أي حال، فإن **أرسطو** لم يكن سهل التجاهل والرفض؛ لأن مؤلفاته المعروفة سلفاً في المنطق، وقد سبق **لبويتيوس** أن نقلها، كانت قد عُدت ذات مرجعية منذ

بدايات العصور الوسطى، مشكلة واحداً من أسس الثقافة المسيحية. وعلى الرغم من هواجس الكثير من اللاهوتيين المحافظين، فإن هموم الثقافة الفكرية كانت متزايدة الأرسطوطاليسية، من حيث الطابع وإن لم يكن على صعيد المضمون بعد، ومع مرور الزمن صارت قيود الكنيسة رخوة. إلا أن المواقف الجديدة كانت كفيلة بإحداث تغيير جذري في طبيعة الفكر الأوروبي وتوجهاته.

طالما تركز الانشغال الرئيس للفلسفة في القرون الوسطى على ربط الإيمان بالعقل، وصولاً إلى تفسير حقائق العقيدة (الدوغما) المسيحية المتجلية والدفاع عنها بالاستناد إلى التحليل العقلاني. كانت الفلسفة وصيفة اللاهوت وخادمته، كما كان العقل مترجم الإيمان. كان العقل، إذاً، تابعاً للإيمان، غير أن فهم أوائل السكولاستيكيين لـ «العقل» بوصفه تفكيراً منطقياً سليماً بدأ يكتسب معنى جديداً، مع التعرف على **أرسطو** والتركيز الجديد على العالم المرئي: بات العقل الآن يعني ليس المنطق وحسب، بل والملاحظة والاختبار التجريبيين، أي معرفة العالم الطبيعي. ومع المدى المتزايد الاتساع لمجال الفيلسوف الفكري، ما لبث التوتر بين العقل والإيمان أن شهد تصاعداً جذرياً. باتت أوجه مطردة التزايد لحقائق أشياء ملموسة بحاجة للتوفيق مع متطلبات العقيدة المسيحية.

إن الجدل الحاصل بين هذا العقل الجديد والإيمان، بين معرفة الإنسان للعالم الطبيعي وعقائد الوحي السماوي الموروثة، برز بحجمه الكامل في كتابات الفيلسوفين اللذين توجا القرن الثالث عشر: **ألبروتوس ماغنوس**، وتلميذه **توما الإكويني**. الرجلان كلاهما كانا شديدي الالتزام باللاهوت التوراتي، غير أنهما بقيا، مع ذلك، مهتمين بالعالم المادي، ومتعاطفين مع تأكيد **أرسطو** للطبيعة، وللجسد، وللذكاء الإنساني. لم يكن باحثو العصر الذهبي للسكولاستيكية هؤلاء قادرين على معرفة العواقب النهائية لأبحاثهم الفكرية لإدراك كل ما هو موجود. غير أنهم نجحوا، إذ تصدوا مباشرة لهذا التوتر بين توجهين متضاربين - إغريقي ومسيحي، عقلي وإيماني، طبيعي وروحي، في تمهيد الطريق، داخل جامعات أواخر العصور الوسطى، أمام الانبهار الهائل في النظرة الغربية إلى العالم بسبب الثورة العلمية.

كان ألبرتوس المفكر في القرون الوسطى الأول الذي ميز بحسم بين معرفة مستمدة من اللاهوت من ناحية ومعرفة مستقاة من العلم من ناحية ثانية. فاللاهوتي هو الخبير في شؤون الإيمان، أما في القضايا الأرضية المبتذلة، فإن العالم يعرف أكثر. شدد ألبرتوس على القيمة المستقلة للمعرفة العلمانية، وعلى الحاجة إلى الإدراكات الحسية، والملاحظات التجريبية التي يمكن للمرء أن يسند إليها معرفته بالعالم الطبيعي. ومن وجهة النظر هذه، فإن فلسفة أرسطو عُدت أعظم إنجازات العقل الإنساني الطبيعي الناشط، دون الإفادة من أي إلهام مسيحي.

بعد أن كان ألبرتوس قد التقط القوة الفكرية للفلسفة الأرسطوطاليسية، واعتمدها بنداً ضرورياً على لائحة المنهاج الجامعي، بقيت للإكويني المهمة الفلسفية المتمثلة في الاستيعاب التوفيقي للتحدي الإغريقي. والإكويني هذا، وهو القس الدومنيكي الورع، ابن الأسرة الإيطالية النبيلة، سليل الغزاة النورمانديين واللومبارديين، تلميذ المؤسسات التعليمية في نابولي، وباريس، وكولونيا، ومستشار روما، كان واقفاً على مدى اتساع الحياة الثقافية الأوروبية وحيويتها، وقد أدى وظيفته التعليمية المحورية بجامعة باريس، بؤرة غليان الثقافة الغربية. سائر القوى الفاعلة في القرون السابقة مباشرة أطلقت خطابها الكامل عبر الإكويني. ففي حياته الوجيزة نسبياً كان سيقوم بصياغة نظرة عالمية نجحت على نحوٍ مسرحي في تكثيف وتلخيص عملية تحويل إدارة العصور الوسطى للفكر الغربي حول محورها، نحو توجه جديد كان من شأن العقل الحديث فيه أن يكون الوريث والوصي.

ضالة توما الإكويني المنشودة

ربما كان الولع -بالتركيبة التوفيقية- الذي عاشه **ألبرتوس والإكويني** حتمياً، بالنسبة إلى أمثالهما في مثل تلك اللحظة التاريخية، حيث كانا واقفين بين الماضي والمستقبل: مشدودين مغناطيسياً باتجاه فتح العالم الطبيعي، مع مستوى جديد من الكفاءة الذهنية، مع بقائهما، برغم ذلك، مشحونين بإيمان لا يتزعزع، إيمان متجدد

فعلاً بالوحي المسيحي. يضاف إلى ذلك أن خصوصية تلك الحقبة، وهذين الرجلين تحديداً هي التي جعلت هذين الولاءين - الإيمان بالكتاب المقدس من ناحية والمراهنة على العالم الطبيعي وعلى عقل الإنسان من الناحية الثانية - يبدوان متضافرين يتبادلان الدعم، بدلاً من أن يكونا متناقضين. كان **ألبرتوس والإكويني**، كلاهما، عضوين في الطائفة الدومنيكانية، ومشاركين من ثم في تدفق مستمر وواسع لحملة إنجيلية محمومة، قادها قبل جيل واحد دومنيك وفرنسيس الأسيسي. وطائفتا التوسل والاستجداء الدومنيكية والفرنسيسكانية كانتا قد أضفتا على مسيحية العصر الوسيط، لا حيوية جديدة وحسب، بل وقيماً جديدة أيضاً.

تضافر فرح فرنسيس الصوفي بالصداقة المقدسة للطبيعة، مع رعاية دومنيك للبحث الأكاديمي في خدمة الكتاب المقدس، مع قيامهما، كليهما بإزالة الحدود الفاصلة بين رجال الدين والعامة، مع صيغهما الأكثر ديمقراطية في الإدارة الداخلية المانحة لقدرٍ أكبر من الاستقلال الفردي، مع دعوتهما إلى هجر حوزة الرهبنة والانطلاق للوعظ والتعليم بكل نشاط وفاعلية في طول العالم وعرضه، تضافر هذا كله لتشجيع انفتاح جديد على الطبيعة والمجتمع، على نعمتي العقل والحرية الإنسانيتين. وقبل كل شيء، فإن هذا الإقحام الجديد للإيمان الرسولي أدى إلى دعم نوع من الحوار المباشر بين الوحي المسيحي والعالم العلماني، مع الاعتراف مجدداً بوجود علاقة حميمة بين الطبيعة والنعمة. ففي عيون الإنجيليين لم تكن كلمة الرب حقيقة نائية معزولة بعيداً عن حياة البشر اليومية، بل على علاقة مباشرة بجملة خصوصيات التجربة الإنسانية اللصيقة. وبمقتضى طبيعته بالذات كان الكتاب المقدس يستدعي الدخول في العالم[36].

كان وريثا هذا التقارب الديني مع ما هو علماني، **ألبرتوس والإكويني**، قادرين، بقدرٍ أكبر من الحرية، على تطوير تلك الجوانب من التراث اللاهوتي المسيحي، وهي موجودة حتى في **أوغسطين**، التي تؤكد ذكاء الخالق الإلهي، وما ينتج عنه من نظام وجمال في العالم المخلوق. كان ذلك قاب قوسين أو أدنى من استنتاجهما القائل: إن من شأن تحقيق قدرٍ أكبر من استكشاف العالم وفهمه أن يفضي إلى قدرٍ أكبر، بالمثل، من معرفة الرب واحترامه. ونظراً لاستحالة وجود أكثر من حقيقة صحيحة

واحدة مستمدة من الرب الواحد، فليس من شأن أي شيء يكشف عنه العقل أن يكون متناقضاً، آخر المطاف، مع العقيدة اللاهوتية. ما من شيء صحيح وثمين، وإن تم التوصل إليه عن طريق ذكاء الإنسان الطبيعي، يمكن أن يبقى، في النهاية، غريباً عن وحي الرب؛ لأن كلاً من العقل والإيمان صادران عن المنبع نفسه. إلا أن **الإكويني** ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، إذ أكد أن الطبيعة نفسها قادرة على توفير فهم أعمق لحكمة السماء، وأن من شأن أي استكشاف عقلاني للعالم المادي أن يميط اللثام عن القيمة الدينية الكامنة في هذا العالم، ليس بوصفه انعكاساً باهتاً لما فوق الطبيعة، بل بشروطه الخاصة بالذات، نظاماً طبيعياً قابلاً للفهم، عقلانياً جرى اكتشافه في واقعه الوثني المدنس.

سارع اللاهوتيون التقليديون إلى الاعتراض على النظرة العلمية الجديدة؛ لأن اكتشافها المزعوم لقوانين منتظمة حاسمة تحكم الطبيعة بدا مقلِّصاً لخلق الرب الحر، مهدِّداً أيضاً مسؤولية الإنسان وحاجته إلى الإيمان بالعناية الإلهية. فتأكيد قيمة الطبيعة بدا انتهاكاً لتفوق الرب وسموه. وبالاستناد إلى تعاليم **أوغسطين** فيما يخص سقوط الطبيعة والحاجة إلى نعمة الرب الإنقاذية في آرائهم، فإن اللاهوتيين المحافظين هؤلاء رأوا تصور العلم الجديد الإيجابي والحتمي للطبيعة تهديداً هرطقياً لجوهر العقيدة المسيحية.

غير أن **الإكويني** بقي مصراً على أن من شأن التعرف على نظام الطبيعة أن يعزز فهم الإنسان لقدرة الرب على الخلق، دون أن يختزل بأي من الأشكال قدرة السماء الكلية التي كان يراها متجلية في عملية خلق مستمرة وفقاً لأنماط منظمة خاضعة لسيادة الرب وهيمنته. وفي هذا الإطار، قضت مشيئة الرب بأن يتحرك كل مخلوق تبعاً لطبيعته الخاصة، مع منح الإنسان بالذات أسمى درجات الاستقلال جراء ما يتمتع به من ذكاء عقلاني. لم تكن حرية الإنسان مهددة، لا من القوانين الطبيعية، ولا من علاقته مع الرب، بل بقيت، بالأحرى، جزءاً من نسيج النظام الذي أوجدته السماء. وحقيقة انتظام الطبيعة أتاحت للإنسان فرصة تطوير علم عقلاني كان من شأنه أن يوصل عقله إلى الرب.

بالنسبة إلى الإكويني، لم يكن العالم الطبيعي مجرد مسرح مادي بليد يشغله الإنسان مدة وجيزة، بوصفه غريباً لصياغة مصيره الروحي. كذلك لم تكن الطبيعة الخاضعة لحكم مبادئ غريبة عن هواجس الروح. كانت الطبيعة والروح، بالأحرى، وثيقتي الترابط فيما بينهما، حيث تاريخ هذه على مساس بتاريخ تلك. والإنسان نفسه كان هو المركز المحوري للدائرتين، «مثل أفق لما هو مادي من جهة ولما هو روحي من جهة ثانية». وإضفاء قيمة على الطبيعة لم يعنِ، في نظر الإكويني، انتهاكاً لتفوق الرب وسموه. فالطبيعة ثمينة، بالأحرى، مثلها مثل الإنسان، تحديداً؛ لأن الرب أنعم عليها بالوجود. أن تكون أحد مخلوقات الخالق لم يكن ليعني أي انفصال عن الرب، لعله يشي، في الحقيقة، بنوع من العلاقة معه. يضاف إلى ذلك أن نعمة السماء لا تفسد الطبيعة، بل توصلها إلى الكمال.

كذلك كان **الإكويني** مقتنعاً بأن مَلَكَتي العقل والحرية الإنسانيتين كانتا ثمينتين بحد ذاتيهما، وبأن من شأن تحقيقهما أن يؤدي إلى مضاعفة خدمة مجد الخالق. واستقلال الإنسان على صعيدي الإرادة والعقل لم يكن محدوداً بواقع قدرة الرب الكلية، كما لم يكن انبثاقهما الكامل نوعاً من ادعاء القوة الباطل من قبل المخلوق في مواجهة الخالق. فهاتان الصفتان الخاصتان كانتا، بالأحرى، مستندتين إلى طبيعة الرب بالذات؛ بوسع الإنسان، بفضل علاقته الفريدة بالخالق، أن يتمتع بطاقات ذهنية وإرادية مستقلة شبيهة.

بادر **الإكويني** إلى إعلان أساس جديد لكرامة الإنسان وطاقته، متأثراً بمفهوم **أرسطو** الغائي لعلاقة الطبيعة بالشكل الأعلى وبالفهم الأفلاطوني الجديد للواحد كلي الاختراق والطغيان: ففي الطبيعة الإنسانية، بوصفها من صنع السماء، ثمة طاقة للتحرك النشط باتجاه التوحد الكامل مع الركن اللانهائي لوجود الإنسان، الذي كان مصدر كل التطور نحو إيصال الطبيعة إلى الكمال. حتى لغة البشر جسدت حكمة السماء، وكانت، من ثم، أداة جديرة، قادرة على مقاربة أسرار الخلق ومعالجتها. ومن هنا، فإن عقل الإنسان قادر على العمل في إطار الإيمان مع التحرك،

في الوقت نفسه، وفقاً لمبادئه الخاصة. إن الفلسفة قادرة على الاستناد إلى فضائلها الخاصة بعيداً عن اللاهوت، ولكن في حالة تكامل معه في الوقت نفسه. حصلت نعمتا الذكاء والحرية الإنسانيتان على الوجود والقيمة من الرب بالذات؛ لأن سخاء الأخير اللانهائي أتاح لمخلوقاته فرصة المشاركة في كيانه، كلاً وفق جوهره المميز، وبمقدور الإنسان أن يفعل ذلك إلى الحد الأقصى لإنسانيته الموصوفة بتطورها الأبدي.

في قلب رؤية الإكويني كان إيمانه بأن من شأن تجريد الإنسان من هذه القدرات الخارقة أن يعني التجرؤ على تقليص القدرة اللانهائية للرب نفسه، وعلى اختزال طاقة الخلق الكلية عنه. فالنضال في سبيل حرية الإنسان ومن أجل تحقيق القيم الإنسانية تحديداً إن هو إلا ترسيخ لإرادة السماء. كان الرب قد خلق العالم مجالاً ذا غايات كامنة، ولبلوغ غاياته النهائية، وكان لا بد للإنسان من أن يحقق إنسانيته تحقيقاً كاملاً. يبقى الإنسان طرفاً مستقلاً من أطراف كون الرب، واستقلاله بالذات يمكنه من العودة بحرية إلى منبع الجميع، وبالفعل فإن الإنسان لا يستطيع أن يحب الرب بحرية، أن يحقق مصيره الروحي الرفيع، ما لم يكن حراً حقاً.

ما لبث تقويم الإكويني لطبيعة الإنسان أن امتد إلى جسم الإنسان، وهو تقويم أثّر في توجهه المعرفي (الأبستمولوجي) المميز. فعلى النقيض من موقف **أفلاطون** المعادي للمادية، الذي انعكس على لهجة جزء كبير من اللاهوت الأوغسطيني التقليدي، نجح الإكويني في استحضار مفاهيم أرسطوطاليسية؛ تأكيداً لمقاربة جديدة. لا شك في أن الروح والطبيعة في الإنسان قابلتان للتمايز، إلا أنهما ليستا إلا وجهين لكل متجانس: إن النَّفْس هي شكل الإنسان، والجسد مادته. جسد الإنسان، إذاً، ضروري داخلياً بالنسبة إلى وجوده[37]. ومن وجهة النظر المعرفية، فإن من مصلحة الإنسان أن تكون نَفْسُه متحدة مع جسده؛ لأن ملاحظات الإنسان المادية وحدها هي القادرة على تفعيل طاقات فهمه الكامنة للأشياء. كثيراً ما كرر **الإكويني** اقتباس عبارة: «أشياء الرب الخفية تُرى بوضوح... من خلال الأشياء المصنوعة» من رسالة **بولس** إلى أهل رومية. فخفايا السماء التي جعلها الإكويني مشتملة على «الأنماط الأبدية» لدى **أوغسطين**

وأفلاطون تبقى مستغلقة ما لم تتم مقاربتها عبر التجربة، عبر ملاحظة ما هو مرئي وخاص. ومن خلال معايشة الخاص عبر الحواس، يستطيع عقل الإنسان أن يتحرك قدماً نحو العام الذي يجعل الخاص قابلاً للفهم. إن تجربة الحواس وملكة الذكاء، كلتيهما، ضروريتان، إذًا، للمعرفة، فكل منهما تغني الأخرى وتزودها بالمعلومات. وخلافاً لما كان أفلاطون يوحي به، فإن الإحساس والذكاء ليسا، بالنسبة إلى **الإكويني** خصمين في عملية البحث عن المعرفة؛ إنهما شريكان. ومثل أرسطو، اعتقد **الإكويني** أن عقل الإنسان عاجز عن التواصل المباشر مع المُثُل المتعالية، وهو بحاجة إلى التجربة الحسية؛ لإيقاظ معرفته الكامنة للكليات.

تماماً كما دأبت نظرية المعرفة لدى الإكويني على تأكيد قيمة، بل حتى ضرورة تجربة هذا العالم بالنسبة إلى معرفة الإنسان بعمق، فإن نظرية الوجود عنده قامت على تأكيد القيمة الجوهرية لوجود هذا العالم وأساسيته[38]. فالأشياء المحسوسة ليست موجودة، بوصفها مجرد صور لا واقعية نسبياً، وظلالاً سرابية للأفكار الأفلاطونية؛ لعلها منطوية، بالأحرى، على واقعية ذات شأن تخصها، كما سبق **لأرسطو** أن زعم. إن الأشكال متجسدة أصلاً في المادة، متحدة مع المادة لإنتاج كل مركب. غير أن الإكويني هنا تجاوز النزوع الأرسطوطاليسي إلى رؤية الطبيعة منفصلة عن الرب، مجادلاً بأن من شأن أي فهم فلسفي أعمق لمعنى الوجود أن يربط العالم المخلوق بالرب ربطاً كاملاً. وتثبيتاً لهذا، بادر **الإكويني** إلى إعادة استحضار مفهوم «المشاركة» الأفلاطوني في هذا السياق الجديد: لجملة المخلوقات واقع جوهري حقيقي؛ لأنها تشارك في **الوجود** الذي هو، بالنسبة إلى الرب، الأساس اللانهائي المكتفي ذاتياً لكل ما هو كائن. وما جوهر الرب، تحديداً، إلا وجوده، إلا فعل كينونته اللانهائي الكامن في عمق الوجود المحدود لسائر المخلوقات، التي لكل منها جوهره الخاص به.

يبقى جوهر كل شيء، النوع المحدد لكينونته، معيار مشاركته في الوجود الفعلي الذي أنعم الرب به عليه. ما يكونه أي شيء وواقع أنه كائن بالمطلق وجهان متمايزان لأي كيان مخلوق. في الرب فقط ثمة بساطة مطلقة؛ لأن ما يكونه الرب وواقع كيانه هما الشيء نفسه: الرب هو «الكينونة نفسها» - كينونة بلا حدود، ومطلقة، وفوق

مستوى التعريف والتحديد. ففي حين أن كل مخلوق هو مركب من جوهر ووجود، نرى أن الـرب وحده ليس مركباً؛ لأن جوهره وجود بحد ذاته. للمخلوقات وجود؛ أما الرب فهـو هو الوجود. الوجود بالنسبـة إلى المخلوقات ليس نابعاً من الـذات، وهنا بالذات تكمن عقيـدة الإكوينـي الفلسفية الأساسيـة: المصادفة المطلقة الجامعـة بين العالم المحدود ومانح لا نهائي للوجود.

وهكـذا، فإن الرب لم يكن، بالنسبة إلى **الإكويني**، المثـال أو الشكل الأعلى الدافع للطبيعة إلى الأمام وحسب، بل الأساس الفعلي لوجود الطبيعة أيضاً. فكل من أرسطو والإكوينـي رأى الشـكل أو المثال مبدأ فاعلاً – لا بنية مجـردة، بل حركية متجهة نحو التحقـق؛ والخلق كله مدفـوع بديناميكية نسبـة إلى الشكل أو المثـال الأسمى، الرب. ولكـن، في حـين أن رب **أرسطـو** كان منفصلاً وغير آبه بالخلـق الذي كان هو محركه الثابـت والراسخ، فإن جوهر رب **الإكوينـي** الحقيقي تمثل في الوجود. قام الرب بنقل جوهره إلى خلقه الذي ما لبث كل حدث من إحداثه أن أصبح واقعاً بمقدار تلقيه لفعل الوجـود الصادر عن الرب. بهذه الطريقة فقط بات المحـرك الأول الأرسطوطاليسي وثيق الارتباط الحقيقـي بالخلق الذي زوده بالقوة الدافعة. ومن الجهة المقابلة، بهذه الطريقـة فقط بـات المتعالي الأفلاطوني وثيـق الارتباط الحقيقـي بالعالم التجريبي القائم على التعددية والتدفق.

بالاستنـاد إلى التطـورات الفلسفيـة الحاصلـة في التراثـين العربـي والمسيحي – الأفلاطوني الجديد (اللذين كانا، جنباً إلى جنب مع مؤلفات **أوغسطين وبويتيوس**، المصدريـن الرئيسين لمعارفه عن **أفلاطون**)، ولا سيما إلى فكر الصوفي المسيحي من الشـرق القديم الذي انتحل اسـم **ديونيسيوس** الآريوباغاسـي، كان **الإكويني** يطمح إلى تعميـق أرسطو عبر استخدام مبادئ أفلاطونية. إلا أنه رأى أيضاً أن الأفلاطونية بحاجـة إلى مبـادئ أرسطوطاليسيـة. وبالفعل، فإن نظرية المشاركـة الأفلاطونية لم تكتسـب، في نظر **الإكويني**، معناهـا الميتافيزيقي الكامل إلا بعـد تعميقها وصولاً إلى مبـدأ الوجـود ذاته، فيما وراء مختلف أنمـاط الكينونة التي يمكـن للوجود أن يتجلى عبرهـا. وعملية التعميق هذه تطلبت سياقـاً أرسطوطاليسياً لطبيعة حائزة على كيان

فعلـي – واقع متحقق مـن خلال عملية صيرورة الطبيعة المطـردة، من خلال حركتها الديناميكيـة من القـوة (الاحتمال الكامـن) إلى الفعل. وهكذا، فـإن الإكويني ألقى الضـوء على تكاملية الفيلسوفين اليونانيين، تكامليـة مطلق **أفلاطون** الروحي الرفيع وطبيعـة أرسطـو الواقعيـة ديناميكيـاً، تكاملية تحققـت عن طريق توظيـف مشاركة أفلاطون نسبة، لا إلى الأفكار بل إلى الوجود. وحين فعل هذا إنما خطا شوطاً إضافياً على طريق تصويب **أرسطو** عبر إظهار أن الأفراد الملموسين لم يكونوا مجرد مضامين منفصلة، بل متوحدين فيما بينهم وموحدين مع الرب من خلال انخراطهم المشترك في الوجـود. بـل وقد أسهم أيضاً في تصويب **أفلاطون** عـبر القول إن إرادة السماء لا تخص الأفكار وحدها، بل تطول الأفراد على نحوٍ مباشر، أولئك الأفراد الذين خُلق كل منهم على صورة الرب ليسهم، كل في حدود معينة، في فعل وجود الرب اللامحدود.

وهكـذا، فـإن **الإكويني** أضفى على الـرب وحده ما أضفاه أفلاطـون على الأفكار عمومـاً، غـير أنه قام، عبر فعله هـذا، بإضفاء المزيد من الواقعيـة على عملية الخلق التجريبيـة. وبما أن «الكون» يعني المشاركة في الوجـود، وبما أن الوجود نفسه هو هبة كيـان الرب بالذات، فإن كل مخلـوق يتمتع بواقعية حقيقية مستنـدة إلى أساس واقع الـرب اللامحدود. ليست الأفكار، بمعنى ما، سوى أمثلة لخلق الرب، تصاميم شكلية في عقـل الرب؛ أما على أعمـق المستويات، فيبقى الرب الأنمـوذج الحقيقي والنهائي للخلـق، وما سائر الأفكار إلا أصـداء لذلك الجوهر الأسمى. جميع المخلوقات تشارك أولاً، وعلـى نحوٍ أهـم في طبيعة الرب، كل بطريقته الخاصة المحـدودة المعينة، معبراً عن جزء من تنوع الرب وكماله اللامحدودين. وبمفهوم **الإكويني** لم يكن الرب شيئاً، وكيانـاً يحتل المرتبة الأولى في سلسلة كيانـات أخرى، بمقدار ما هو الفعل اللامحدود للوجـود (esse) الذي يستمد كل شيء كيانه منه. في المحصلة، قام الإكويني بمزاوجة واقـع **أفلاطـون** المتعالي، مع واقع **أرسطـو** الملموس من خلال الفهـم المسيحي للرب، بوصفه الخالق المحب اللامحدود، للرب الدائب على منح كيانه لخلقه مجاناً. وأقدم، بالمثل، على المزاوجة بين التأكيد الأرسطوطاليسي لدينامية الطبيعة والإنسان الغائية، الساعيـة قدماً إلى المزيد من التحقق الكامل من جهة، والتأكيد الأفلاطوني لانخراط

الطبيعة في واقع متعالٍ أسمى، عبر إدراك السماوي في حالة كمال مطلق يفوق الوصف، مصـراً، مع ذلـك، على منح جوهره - أي الوجود - للمخلوقـات التي لا تلبث أن تُدفع ديناميكيـاً نحو التحقق؛ لأنهـا تحدد، وتنخرط في الكينونة، التي هي، بطبيعتها، نزوع ديناميكـي باتجاه المطلق. من جهة ثانية، كما في الأفلاطونية الجديدة الخلق كله يبدأ ويبدأ وينتهي مع الواحد الأعلى يتقدم ويعود إليه. إلا أن الرب، بالنسبة إلى الإكويني، لم يضـف الكينونة على العالم بفعل الفيضـ الضروري والحتمي، بل نتيجة فعل محبة شخصية حرة. والمخلوق لم ينخرط في الواحد فقط، بوصفه فيضاً بعيداً شبه واقعي، بل في «الكينونة» (esse) بوصفه كياناً فردياً حقيقياً مئة في المئة خلقه الرب.

حـذا **الإكوينـي**، إذًا، حـذو أرسطـو في اعتباره للطبيعـة، لواقعهـا وديناميكيتها، للكيانـات الفردية، ولضرورة تجربـة الحواس المعرفية. إلا أنـه بإيمانه بخلود النَّفْس الفرديـة، بوعيه الراسخ لواقع متعالٍ أسمى، وبحساسية الروحية القوية المنصبة على رب محب، بوصفـه مصدر الكينونة اللامحدود وهدفه، واصـل التراث الأوغسطيني للاهـوت في القـرون الوسطى، فبات أكـثر شبهاً **بأفلاطـون وأفلوطـين**. ولكن تميز **الإكوينـي** عن أفلاطـون وأوغسطين فيما يخص الأفكار والمعرفـة الإنسانية كان بالغ الأهميـة؛ لأنـه كرس اعتراف العقـل المسيحي المكشوف بالقيمـة الجوهرية للاختبار الحسـي والنزعـة التجريبية، اللذيـن كان **أفلاطـون وأوغسطين** قـد جرداهما من القيمـة لمصلحـة الاستنـارة المباشرة مـن الأفـكار المتعالية. لم ينكـر الإكويني وجود الأفكار، لعله اكتفى، بالأحرى، وجودياً، بإنكار كونهما مكتفيين ذاتياً بعيداً عن الواقع المـادي (حاذياً حذو **أرسطو**) وتمتعهما بمكانـةٍ إبداعية، بعيداً عن الرب (على غرار التوحيديـة المسيحية وقيام **أوغسطين** بإقحام الأفكار على العقل الخلاق للرب). أما معرفياً فقد أنكر قدرة ذكاء الإنسان على معرفة الأفكار مباشرة، مؤكداً حاجة الذكاء إلى التجربـة الحسيـة لتفعيل فهم ناقصـ، ولكنه ذو معنى للأشيـاء من منطلق تلك النمـاذج الأصلية السرمدية. إذا أراد الإنسـان أن يعرف ولو معرفة ناقصة ما يعرفه الرب معرفة كاملة، فإن عليه أن يفتح عينيه على العالم المادي.

بالنسبة إلى **الإكويني**، كما بالنسبة إلى **أرسطو**، نحن نعرف الأشياء الملموسة أولاً، ثم نستطيع أن نعرف الكليات الكونية. أما بالنسبة إلى **أفلاطون وأوغسطين**، فإن العكس كان صحيحاً. فنظرية المعرفة عند **أوغسطين** قامت على اليقين المعرفي القائل: إن الإنسان قادر على معرفة الحقيقة جراء تنوّره مباشرة من الداخل بنور معرفة أفكار الرب المتعالية. فهذه الأفكار تؤلف اللوغوس [الكلمة]، المسيح، معلم أوغسطين الداخلي، المشتمل على جميع الأفكار والدائب، داخلياً، على تنوير ذكاء الإنسان وهدايته. وعلى الرغم من أن **الإكويني** كان سيحتفظ بجوانب من وجهة نظر أوغسطين، فإنه لم يستطع تبني اعتماد **أفلاطون** المعرفي على الأفكار وحدها. فالإنسان مادة كما هو روح، ولا بد لإدراك الإنسان من أن يعكس المبدأين كليهما: المعرفة مستمدة من الاختبار الحسي لأشياء خاصة ملموسة، يمكن تجريد أشياء عامة منها، ولمثل هذه المعرفة مصداقيتها؛ لأن العقل الإنساني يبادر، إذ يتعرف على ما هو عام في أشياء منفردة، إلى الانخراط فكرياً، وإن مداورة، في النمط الأصلي الذي اعتمده الرب في خلق ذلك الشيء. وهنا أقدم **الإكويني**، مرة أخرى، على دمج **أفلاطون بأرسطو** عن طريق مماهاة قُدرة النفس على مثل هذا الانخراط مع ذكاء **أرسطو** الفاعل، أو **النوس** (nous) العقل الفياض - برغم معارضته الشديدة لمفسري **أرسطو** الذين أرادوا جعل النوس (العقل الفياض) كياناً منفصلاً واحداً مشتركاً بين جميع البشر، الأمر الذي كان من شأنه أن ينزع نحو إنكار الذكاء الفردي والمسؤولية الأخلاقية، جنباً إلى جنب مع خلود النفس الفردية.

سلّم **الإكويني** بأن نوعاً من الواقع يمكن أن يعزى إلى الأفكار، بوصفها أنماطاً أزلية في العقل الإلهي، شبيهة بالأشكال الموجودة في عقل أي مهندس عمارة قبل إنشائه للمبنى، غير أنه أنكر أن بوسع الكائنات الإنسانية أن تعرفها في هذه الحياة (الدنيا). فقط ذكاء أكثر كمالاً (أي ملائكية) يمكن أن ينعم بنوع من التواصل المباشر مع مفاهيم الرب الأبدية والتقاطها آنياً. أما الإنسان الأرضي، فلا يفهم الأشياء إلا في ضوء تلك الأنماط الأزلية، مثلما يرى الأشياء في ضوء الشمس تماماً. وليس العقل في غياب التجربة الحسية سوى لوح أبيض، في حالة قابلية لاستيعاب الأمور القابلة للفهم. أما التجربة الحسية في غياب الذكاء الفاعل، فمن شأنها أن تبقى غير قابلة

للفهم، عمياء عملياً. وعلى الإنسان، في وضعه الحالي، أن يركز ذكاءه الفاعل، الذي ينطوي في داخله على ما يشبه النور السماوي، وعلى تجربته الحسية مع العالم المادي إذا أراد أن يحاول التقاط الحقيقة، ومن تلك المحطة يستطيع أن يتقدم عبر وسيلة المحاكمة الجدالية بالطريقة الأرسطوطاليسية. ففي فلسفة الإكويني لا تلبث الأفكار أن تتراجع إلى الخلفية، ويتم التشديد، بدلاً منها، على التجربة الحسية، بوصفها الأداة التي توفر الصور الحسية الخاصة التي يضيئها الذكاء الفاعل، وصولاً إلى تجريد سلسلة من الأصناف أو المفاهيم القابلة للفهم.

جاء **الإكويني**، إذًا، بنوع من الحل لإحدى أكثر مشكلات الفلسفة المدرسية (السكولاستيكية) مركزية ودواماً، مشكلة الكليات. تميزت عقيدة الكليات في القرون الوسطى المبكرة بكونها عقيدة «واقعية» - أي، أن الكلي موجود بوصفه كياناً فعلياً. ومنذ أيام بوتيوس بقي الرأي منقسماً بين قائل: إن الكلي واقعي بالمعنى الأفلاطوني، بوصفه مثالاً متعالياً مستقلاً عن الجزئي الملموس، وقائل: إن الكلي إن هو، بالمعنى الأرسطوطاليسي، إلا شكل حلولي كامن كامل التلازم مع تجسده المادي الإفرادي. وفي ظل تأثير أوغسطين بقي تفضيل التفسير الأفلاطوني دارجاً، غير أن واقع الكليات ظل، في الحالين كليهما، يحظى بالتأكيد على نحوٍ عام إلى درجة أن آنسلم، مثلاً، كان يجادل منطلقاً من وجود الفكرة إلى وجود الجزئي الخاص، المشتق من الفكرة. غير أن روتشلينوس، أحد معاصري آنسلم وأستاذ آبيلار، دأب على انتقاد الإيمان بأي كليات فعلية، مؤكداً أن هذه -الكليات- لم تكن سوى كلمات أو أسماء (نومينا) - وصولاً إلى إنطاق المذهب الإسماني في الفلسفة. وبالإفادة من فروق صاغها ألبرتوس ماغنوس، حاول الإكويني، جاهداً حل النزاع عبر القول بامتلاك الأفكار لثلاثة أنواع من الوجود: نماذج في عقل الرب مستقلة عن الأشياء أنتي رَمْ (ante rem)، أشكال في الأشياء قابلة للفهم إن ره (in re) ومفاهيم في عقل الإنسان مشكلة تجريداً من الأشياء بوست رم (post rem).

هذه الفروق المعرفية الدقيقة مع أخرى شبيهة كانت مهمة بالنسبة إلى **الإكويني**؛ لأن الطبيعة وعمليات المعرفة الإنسانية منطوية مباشرةً، في نظره، على أمور ذات أهمية لاهوتية وازنة. يستطيع الإنسان، في رأي **الإكويني**، أن يجهد لمعرفة الأشياء

كمـا هي؛ لأن الأشياء ومعرفة الإنســان لها، على حدٍّ سواء، يتحدان من قِبَل، ويعبران عــن، الكينونــة المطلقــة: الرب، مثلهما مثــل الإنســان، نفسه. وعلى غــرار **أفلاطون وأرسطـو**، كان الإكويني مؤمناً بإمكانية حصول المعرفة الإنسانية لاقتناعه بوجود نوع مــن التماهــي النهائي بين الكينونة والمعرفة. فالإنسان قــادر على معرفة أي شيء عن طريــق إدراك وجهــه الشكلي أو الكلــي. وهو متمتع بقابليــة الإدراك هذه، لا لمجرد أن عقلــه مطبوع بكيانات عليا منفصلة، بأفكار، بل لأن عقله هو حائز على عنصر أعلى، «أنبــل»، يمكّنــه من تجريد كليات نافذة وصحيحة مــن الانطباعات الحسية. وما هذه القابليــة إلا نور الــذكاء الفاعل - **لومن إنتلكتوس آجنتيس** (Lumen intellectus agentis). وضــوء عقــل الإنسان يستمد قوته من الحقيقــة السماوية المتضمنة لجملة الأنمــاط الأزلية لسائر الأشياء جميعها. وحين أنعــم الرب بهذا الضوء على الإنسان، فإنــه قــد منحه القدرة على معرفة العالم، تماماً كمــا سبق للرب أن كان قد أنعم على سائر الكيانات، بوصفها مفاعيل محتملة لفعل المعرفة، بنعمة قابلية أن تكون مفهومة. عقل الإنسان قادر، إذاً، على إصدار أحكام صحيحة.

ومــع ذلك، فإن **الإكويني** ظل يرى أن هنــاك، بسبب العلاقة بين الكينونة والمعرفة، شيئاً أعمق مغزى في عملية الإدراك الإنساني. فمعرفة شيء ما هي، بمعنى ما، حيازة ذلــك الشيء من قبل المدرِك. نجحــت النفس في تلقي شكل ذلــك الشيء واستيعابه. بمقدور النفس أن تعرف الشيء من خلال تلقي جانبه الكلي، ذلك الجانب الذي يمثل كلاً من لحظاته - شكل الشيء بمعزل عن تجسيده المادي الذي يجعله فريداً. وكما سبق **لأرسطو** أن قال: إن النفس هي، بمعنى من المعاني، جميع الأشياء؛ لأنها خُلقت بطريقة تمكنهــا مــن استيعاب الكون. إلا أن أرقــى حالات هذه المعرفة رآهــا **الإكويني** متمثلة برؤيــة الرب - لا حالة التأمل الفلسفي التي عدّها **أرسطو** غاية الإنسان القصوى، بل الرؤيــة الجمالية السامية لدى النزعة الصوفية المسيحية. وعبر توسيع دائرة معرفته الخاصــة، لا يلبث الإنسان أن يزداد شبهاً بالرب، وما غاية الإنسان المرجوة الحقيقية إلا التشبــه بالرب. وبمــا أن الكينونة الخالصة والمعرفة النقيــة تعبران، كلتاهما، عن الــرب (حيــث المعرفة تشكل «الكينونة لذاتهــا، بالنسبة إلى الكيــان» الإضاءة الذاتية

للكيان)، ونظراً لأن كياناً محدوداً منخرطًا، على نحوٍ جزئي، في تلك الأمور المطلقة، فإن كل فعل معرفة لم يكن مجرد توسيع لكيان المرء الخاص وحسب، بل انخراطاً متنامياً في طبيعة الرب. وبمعرفة الوجود في المخلوقات، يتمكن العقل من اكتساب معرفة موضوعية -وإن ناقصة أبداً- للرب، بالإفادة من عقد المقارنة بين الكينونة المحدودة والكينونة اللامحدودة. ينطوي سعي الإنسان إلى المعرفة، في نظر الإكويني، إذاً، على مغزى ديني عميق: فطريق الحقيقة إن هي إلا طريق الروح القدس.

يكمن سبب التأثير الخارق الذي مارسه الإكويني بالنسبة إلى الفكر الغربي، خصوصاً، في قناعته بأن من شأن الممارسة الحصيفة لذكاء الإنسان التجريبي والعقلاني، هذا الذكاء الذي دأب اليونانيون على تطويره وشحذه، أن تقدم الآن خدمة رائعة للقضية المسيحية. فإدراك ذكاء الإنسان الثاقب لزحمة المخلوقات في هذا العالم - لنظامها، لديناميكيتها، لكونها موجهة، لمحدوديتها، لاعتمادها المطلق على ما هو أكبر - هو الذي أماط اللثام، عند نقطة الذروة في هرم الكون التراتبي، عن وجود كينونة عليا لامحدودة، محرِّك ثابت وسبب أول: رب الديانة المسيحية. فالرب هو السبب الدائم لكل ما هو موجود، هو الشرط النهائي اللامشروط لكينونة سائر الأشياء جميعها. تبين أن النتيجة الأخيرة للبحث الميتافيزيقي، هذا البحث الذي كان اليونانيون رواده الطليعيين، متطابقة مع حصيلة البحث الروحي، هذا البحث الذي كانت المسيحية تعبيره الحاسم. صحيح أن الإيمان أسمى من العقل، ولكنه ليس معارضاً له، بل هما يتبادلان الإغناء بالفعل. فبدلاً من رؤية مساعي العقل العلماني نقيضاً مهدِّداً لحقائق الإيمان الديني، اقتنع **الإكويني** بأن من المتعذر على الطرفين أن يكونا في صراع وبأن من شأن تضافرهما أن يفضي، إلى وحدة أعمق. وهكذا، فإن **الإكويني** رد على تحدي الجدل (الديالكتيك) الذي ساقه المدرسي الأسبق **آبيلار**، منفتحاً بذلك على تدفق الفكر الهليني.

صحيح أن الفلسفة العقلانية لم تستطع وحدها أن تقدم برهاناً مقنعاً يثبت صحة جميع الحقائق الروحية التي كشف عنها الكتاب المقدس وعقيدة الكنيسة، غير أنها

كانت قادرة على تعزيز الفهم الروحي لقضايا لاهوتية، تماماً مثلما استطاع اللاهوت تدعيم الفهم الفلسفي لأمور دنيوية. ولأن حكمة الرب مخترقة لجميع مناحي الخلق، فإن معرفة الواقع الطبيعي لم يسعها إلا أن تعظّم عمق الإيمان المسيحي، وإن بطرق قد لا تكون معروفة سلفاً. من المؤكد أن فلسفة العقل الطبيعي لا تستطيع وحدها تحقيق الاختراق الكامل لأعمق معاني الخلق. ولهذا، فإن الوحي المسيحي كان ضرورياً. ذكاء الإنسان كان ناقصاً، أغرقه السقوط في الظلمة. ومن أجل مقاربة أسمى الوقائع الروحية، لا بد لفكر الإنسان من التماس نور الكلمة النازلة بالوحي؛ ووحده الحب قادر على بلوغ اللامحدود. غير أن المشروع الفلسفي بقي مع ذلك عنصراً حيوياً في سعي الإنسان طلباً للفهم الروحي. وإذا ظل **أرسطو** في نظر **الإكويني** (كما **أفلاطون** في نظر أوغسطين) مفتقراً إلى أي تصور مناسب للخالق، فإن **الإكويني** نجح في الاهتداء إلى كيفية البناء على موروث أرسطو، دائباً في الوقت نفسه على تصويب هذا الموروث وتعميقه، كلما دعت الضرورة - سواء بإدخال تصورات أفلاطونية جديدة، باستخدام الرؤى الخاصة للوحي المسيحي، أو بالاستناد إلى فطنته الفلسفية الخاصة. وهكذا، فإن **الإكويني** أضفى على الفكر الأرسطوطاليسي أهمية دينية جديدة، أو نجح الإكويني، كما سبق أن قيل، في هداية **أرسطو** إلى المسيحية وتعميده. غير أن ما يبقى صحيحاً بالقدر نفسه هو أن **الإكويني نجح**، على المدى الطويل، في هداية مسيحية العصر الوسيط إلى **أرسطو، كما نجح** في الهداية إلى القيم التي يمثلها **أرسطو**.

نجح تقديم **أرسطو** إلى غرب العصر الوسيط عن طريق **الإكويني** في فتح نوافذ الفكر المسيحي على القيمة المتجذرة والديناميكية الذاتية الكامنتين في هذا العالم، وفي الإنسان وفي الطبيعة، دون التخلي في الوقت نفسه عن التعالي الأفلاطوني للاهوت الأوغسطيني. من المفارقات، في رأي **الإكويني**، أن من شأن فهم **أرسطو** أن يمكّن اللاهوت من أن يصبح أكثر «مسيحية» مكتملة، أكثر تناغماً مع لغز التجسد بوصفه الاتحاد الخلاصي الجديد بين الطبيعة والروح، بين الزمن والأبد، وبين الإنسان والرب. بوسع الفلسفة العقلانية والدراسة العلمية للطبيعة أن تغنيا اللاهوت والإيمان بالذات، مع تحققهما بهما في الوقت عينه. لعل الأنموذج

المثالي هو «نزوع دنيوي ذو أساس لاهوتي ولاهوت منفتح على العالم». لغز الكينونة، في رأي الإكويني، لغز بلا قرار، ولكنه منفتح على الإنسان، انفتاحاً مشِعاً، وإن ناقصاً على الدوام، عبر التطوير المخلص لذكاء هذا الإنسان الذي هو من نعم الرب: يقوم الرب، إذاً، بدفع الإنسان إلى الأمام من الداخل باتجاه التماس الكمال، باتجاه التمتع بقدرٍ أكبر من الانخراط في المطلق، وباتجاه تجاوز نفسه للعودة إلى منبعه[39].

نجح الإكويني، إذاً، في احتضان المعارف الجديدة، وفي استيعاب جميع النصوص المتوافرة، وفي إلزام نفسه بالمهمة الفكرية الهرقلية (العملاقة) المتمثلة في التوحيد الشامل للنظرتين العالميتين اليونانية والمسيحية، وإذابتهما في بوتقة **جامعة** عظيمة، حيث تتزاوج جملة الإنجازات العلمية والفلسفية للقدماء مع الرؤية السائدة للاهوت المسيحي. جاءت فلسفة الإكويني أكبر من مجرد حاصل جميع أجزائها، فقد كانت تركيبة مفعمة بالحياة نجحت في إيصال عناصرها المختلفة والمتنوعة إلى مستوى جديد من التعبير، كما لو أن الرجل كان قد تحرى نوعاً من الوحدة المضمرة في التيارين، فبادر إلى العمل من أجل استخراج هذه الوحدة بقوة العقل المجردة.

مزيد من التطورات في أوج العصور الوسطى

موجة الفكر العلماني الصاعدة

لم يشارك الجميع الإكويني ثقتَه المتفائلة بجمع العقل إلى الوحي. فلاسفة آخرون، متأثرون بالمعلق العربي الأعظم على مؤلفات **أرسطو** ابن رشد، فقد كانوا يعلّمون هذه المؤلفات دون أن يروا أي إمكانية لنوع من التنسيق المطرد بين استنتاجاته العلمية والمنطقية من ناحية وحقائق الدين المسيحي من الناحية المقابلة. وهؤلاء الفلاسفة «العلمانيون» لاحظوا، من مركزهم في كلية الفنون بباريس وبقيادة **سيغر البرابانتي**، الاختلافات والتناقضات الظاهرة بوضوح بين معتقدات أرسطوطاليسية معينة وبين نظيرتها في الوحي المسيحي، خصوصاً مفاهيم أرسطوطاليسية محددة، مثل مفهوم العقل الواحد المشترك بين سائر البشر (المنطوي على القول بفناء النفس الإنسانية الفردية)، مفهوم أبدية العالم المادي (المتناقض مع قصة الخلق في سفر التكوين)،

والقـول بوجود عدد كبير من الوسطاء بين الرب والإنسان (القائم على إلغاء المفاعيل المباشـرة لمشيئـة السمـاء). أصر سيغـر وزملاؤه على وجـوب إخراج ملكـوت العقل والعلم، بمعنى من المعاني، من دائرة اللاهوت إذا كان العقل الفلسفي والإيمان الديني متناقضين، وصولاً إلى كون قائم على «حقيقة - ثنائية». اصطدمت رغبة الإكويني في التوصـل إلى حل جذري بين الطرفين، إذاً، بمعارضة ليس فقط موقف الأوغسطينيين التقليديـين الرافضـين لتطفل العلـوم الأرسطوطاليسية جملة وتفصيـلاً، بل وفلسفة ابـن رشد التـي رآها **الإكوينـي** معادية لأي نظـرة عالمية مسيحيـة متماسكة وقاطعة للطريـق علـى إمكانية اعتمـاد أي تفسير مسيحـي أصيل **لأرسطو**. غـير أن النظرة الأرسطوطاليسيـة ما لبثت أن بدأت، مع توافر ترجمـات أفضل لكتابات **أرسطو**، ومع فصلهـا التدريجي عن التفسيرات والتأويـلات الأفلاطونية الجديدة التي طالما بقيت غارقة في بحارها، تحظى بقدرٍ أكبر من الاعتراف، بوصفها كوزمولوجيا طبيعية غير جاهزة للذوبان المباشر في بوتقة أي نظرة مسيحية صريحة.

في مواجهة هذا الاندلاع المقلق لنوع من الاستقلال الفكري في الجامعات، سارعت المرجعيـات الكنسية إلى شجب الفكر الجديـد. وشاعرة بخطر إشاعة العلمنة المتمثل في علـم وثنـي أرسطوطاليسي - عربي، بعقل إنساني مستقـل، وبنزوع هذا العقل إلى احتضـان الطبيعـة المدنسـة، اضطرت الكنيسة لاتخـاذ موقف ضـد التفكير المعادي للاهوت البادئ بالانتشار. حقائق العقيدة المسيحية خارقة، تنتمي إلى ما فوق الطبيعة، ولابد من حمايتها ضد دسائس العقلانية الطبيعية. لم يكن **الإكويني** قد نجح في حل الخلافات المحتدمة بين المعسكرات المتعارضة، وما لبث الصدع أن زاد عمقاً بعد موته المبكر في 1274. وبالفعل، فإن قائمة الأطروحات المحظورة التي أصدرتها الكنيسة بعد ثـلاث سنوات كانت مشتملة على بعض الموضوعـات التي درج **الإكويني** على تعليمها. وهكذا، فإن الهوة الفاصلة بين جبهتي أنصار العقل وأنصار الإيمان المتقاتلتين زادت عمقـاً؛ لأن الكنيسة قطعت سبل التواصـل بين مفكري العلوم واللاهوتيين التقليديين، تاركة المعسكرين في حالة من العزلة المتزايدة والريبة المتعاظمة فيما بينهما، إذ أقدمت على النقد والشجب الأوليين، ليس فقط لآراء العلمانيين، بل ولأفكار **الإكويني**.

لم يؤدِ حظر الكنيسة إلى وقف التفكير الجديد. في نظر عدد كبير من الفلاسفة، كان الباب قد فُتح، والمسألة قد طُرحت. فبعد تذوق مدى قوة الفكر الأرسطوطاليسي، راح هؤلاء الفلاسفة يرفضون العودة إلى الأمر الواقع السابق. أدركوا أن واجبهم الفكري هو اتباع الأحكام النقدية للعقل الإنساني، حيثما قادت، ولو كان ذلك متناقضاً مع يقينيات الإيمان التقليدي. لم يكن الأمر أمر شك بحقائق الإيمان في النهاية، غير أن مثل هذه الحقائق لم تكن قابلة، بالضرورة، للتسويغ والتبرير بالعقل الخالص المتمتع بمنطقة الخاص واستنتاجاته الخاصة والصالح للتطبيق على مجال ربما لا علاقة له بالإيمان. بات احتمال وقوع الطلاق بين اللاهوت والفلسفة وارداً بوضوح. وما إن يتم فتح علبة باندورا* البحث العلمي حتى يصبح إغلاقها متعذراً.

غير أن سلطة الكنيسة كانت، في هذه القرون الأخيرة من العصور الوسطى، لا تزال آمنة وقادرة على استيعاب بعض الانشقاقات والتصدعات المذهبية، دون تعريض هيمنتها الثقافية للخطر. فبالرغم من الانتقادات المتكررة الصادرة عن الكنيسة، بقيت الأفكار الجديدة شديدة الجاذبية ومتعذرة الكبت الكلي، حتى بين صفوف مثقفي الكنيسة الورعين. وبعد نصف قرن من موت **الإكويني** قامت المرجعيات الهرمية الكنسية بإعادة تقويم حياته ومؤلفاته وتكريسه باحثاً أكاديمياً - قديساً. تم شطب جميع التعاليم التوموية (نسبة إلى توما **الإكويني**) من قائمة الأطروحات المدانة. وعبر الاعتراف بإنجاز **الإكويني** الاستثنائي المذهل على صعيد تفسير أرسطو من منطلقات مسيحية، باشرت الكنيسة إدخال هذه الأرسطوطاليسية المعدّلة و«المدوزنة» في صلب العقيدة الكنسية، مع بقاء **الإكويني** أكثر شراحها مرجعية ونفوذاً. وهكذا، فإن **الإكويني** وأتباعه المدرسيين وزملاءه نجحوا في شرعنة **أرسطو** عبر إنجاز العملية التفصيلية الشاقة لتوحيد العلم، والفلسفة، والكوزمولوجيا، مع العقيدة المسيحية. لولا تلك العملية التوحيدية لبقيت إمكانية إذابة قوة النزعتين القومية والطبيعية الإغريقيتين في بوتقة ثقافة شديدة المسيحية، مثل الغرب في القرون الوسطى موضع شك. غير أن التراث الأرسطوطاليسي ما لبث، مع قبول الكنيسة التدريجي له، أن رُفع إلى مرتبة تكاد توازي مرتبة العقيدة المسيحية.

* باندورا (Pandora) امرأة أرسلها زيوس عقاباً للجنس البشري، بعد سرقة بروميثوس للنار، وأعطاها علبة (Pandora's box) ما إن فتحتها بدافع الفضول، حتى انطلقت منها جميع الشرور والرزايا، فعمت البشر، ولم يبق فيها غير الأمل (المُراجع).

الفلك ودانتي

مع اكتشاف أرسطو جاءت أيضاً أعمال **بطليموس** في الفلك، شارحة التصور الكلاسيكي للسماوات، حيث الكواكب دائرة حول الأرض في مدارات متبلورة أحادية المركز، ومع جملة التصويبات والتعديلات الرياضية الإضافية القائمة على الأفلاك المتداورة، الشاردة، والمناظرة. وعلى الرغم من التباينات بين الملاحظة والنظرية ظلت تبرز وتتطلب حلولاً جديدة، فإن نظام **بطليموس** بقي سائداً، بوصفه علم الفلك المعروف الأكثر تطوراً، القابل للتكيف في التفاصيل مع الحفاظ على بنيته الأساسية. وقبل كل شيء، وفر هذا النظام رواية علمية مقنعة بقصة الرؤية الطبيعية للأرض، بوصفها ثابتة مع دوران السماوات من حولها. وإذا ما أُخذت معاً، فإن مؤلفات أرسطو وبطليموس قدمت أنموذجاً إرشادياً (بارادايماً) كوزمولوجياً شاملاً يمثل أفضل علوم الحقبة الكلاسيكية، أنموذجاً كان قد هيمن على العلوم العربية، ثم ما لبث أن اكتسح الجامعات في الغرب.

منذ القرنين الثاني عشر والثالث عشر حتى التنجيم الكلاسيكي الذي قنَّنه **بطليموس** كان يُعلَّم في الجامعات (مقروناً، في الغالب، بالدراسات الطبية)، وقد عمل ألبرتوس والإكويني على إدخاله في سياق مسيحي. وبالفعل، فإن التنجيم لم يختفِ كلياً خلال حقبة العصور الوسطى، متمتعاً بين الحين والآخر بالرعاية الملكية والبابوية والسمة البحثية، ومشكِّلاً الإطار الكوني لنوع من التراث الباطني المقيم ومتزايد الفاعلية. إلا أن لاهوتيي أوج العصور الوسطى بادروا، بعد أن كفت الوثنية عن أن تكون تهديداً مباشراً للمسيحية، بقدرٍ أكبر من الحرية والصراحة، إلى التسليم بأهمية التنجيم في نظام الأمور، ولا سيما إذا ما تم أخذ أصوله الكلاسيكية وتصنيفاته الأرسطوطاليسية -البطليموسية في الحسبان. فالاعتراض المسيحي التقليدي على التنجيم- على إنكاره المضمر للإرادة الحرة والنعمة الإلهية (الحظ) - رد عليه **الإكويني في خلاصة اللاهوت** (سومّا ثيولوجيا)، حيث أكد أن للكواكب تأثيراً على الإنسان، خصوصاً على طبيعته المادية، ولكن مع بقاء هذا الإنسان قادراً، من خلال توظيف العقل والإرادة الحرة اللذين هما من نعم الرب، على التحكم في

أهوائـه وعواطفـه، وصولاً إلى التحرر من الحتمية التنجيميـة. ولأن أكثرية الأفراد لا تجيد الإفادة من هاتين النعمتين فتبقى، من ثم، خاضعة لقوى الكواكب ونفوذها، فإن المنجمـين قـادرون على إطلاق نبوءات عامـة دقيقة. إلا أن النَّفْـس كانت تملك حرية الاختيار، تماماً مثل امتـلاك الإنسان الحكيم، في رأي المنجمين، للقدرة على التحكم بنجومـه. بقـي **الإكويني**، إذًا، محافظـاً على الإيمان المسيحي بـالإرادة الحرة ونعمة السماء، مع الاعتراف بالتصور الإغريقي لقوى السماء.

نجح التنجيم، ملتصقاً بعلم الفلك، في الارتقاء من جديد إلى مراتب عليا، بوصفه علمـاً شامـلاً، مؤهـلاً لإماطة اللثام عـن قوانين الطبيعـة الكونية العامـة. فالكرات الكوكبية -القمر، عطارد، الزهرة، الشمس، المريخ، المشترى، زحل- لم تكن إلا سماوات متعاقبـة محيطة بالأرض ومؤثرة في الوجود الإنساني. وبداهة **أرسطو** الأساسية التي تقول: «لا بد لغاية كل حركة من أن تكون واحدة من الكتل الإلهية المتحركة في السماء» كانـت داعمة للكوزمولوجيـا الكلاسيكية المستعادة. ومع تواصـل الترجمات عن اللغة العربية خلال الأجيال المتعاقبة، تمكنت جملة التصورات الباطنية والتنجيمية الملفقة في الحقبة الهلينستية، المؤولة والمفسرة في المدارس الإسكندرانية والتقاليد الرهبنية، والمصوَّرة أكثر على أيدي العرب، تدريجياً، من تحقيق نفوذ واسع الانتشار بين صفوف مثقفي العصور الوسطى.

ولكن النظرة العالمية القديمة لم تستكمل اجتياحها للنفس المسيحية، حيث لم يجرِ صقلها وإغناؤها بالمعاني المسيحيـة، إلا بعد إقدام دانتي على احتضان الكوزمولوجيا الأرسطوطاليسية - البطليموسية التي أضفاها المدرسيون على الديانة المسيحية. آتياً بعيـد الإكويني على صعيدي الزمن والمـزاج، ومسترشداً مثله بحكمة أرسطو العلمية، أنجز دانتي في قصيدته الملحمية المعروفة **الكوميديا الإلهية (لاديفينا كوميديا)** ما شكل الأنموذج الإرشادي (البـارادايم) الأخلاقي، الديني، والكوزمولوجي (الكوني) للحقبـة في القرون الوسطى. من نواحٍ كثيرة، مثلت **الكوميديا** إنجازاً غير مسبوق في الثقافـة المسيحيـة. وبوصفها مأثرة مدعمة من مآثر الخيـال الشعري، جاءت ملحمة دانتـي متسامية علـى جملة التقاليد في القـرون الوسطى - بمهارتهـا الفنية الأدبية،

بتوظيفها البليغ للهجة العامية، برؤيتها النفسية (السايكولوجية) الثاقبة وابتكاراتها اللاهوتية، بتعبيرها عن النزعة الفردانية المتزايدة عمقاً، بإعلانها لراية الشعر والمعرفة، بوصفهما اثنتين من أدوات فهم الدين، بمماهاتها المضمرة للأنثى مع المعرفة الصوفية للرب، وبتعظيمها الأفلاطوني الجريء للايروس (الشبق الجنسي) الإنساني في سياق مسيحي. غير أن ما كان منطوياً على أهمية استثنائية بالنسبة إلى تاريخ النظرة العالمية الغربية تمثل في عدد معين من التعديلات والترميمات لهندسة عمارة الملحمة الكوزمولوجية. فمن خلال استيعاب بنى أرسطو وبطليموس العلمية وإضفائها على صورة خيالية مفعمة بالحياة للكون المسيحي، نجح دانتي في خلق ميثولوجيا كلاسيكية - مسيحية واسعة محيطة بالخلق كله، ميثولوجيا مرشحة لممارسة تأثير ذي شأن -ومعقد- على الخيال المسيحي اللاحق.

في نظر دانتي، كما في نظر العصر الوسيط عموماً، كانت السماوات ملغزة وخفية من ناحية وذات معنى إنساني من ناحية ثانية. فكون الإنسان الصغير أو الجزئي إن هو إلا انعكاس مباشر للكون الكلي الكبير، وما الكرات الكوكبية إلا سلسلة من تجسيدات القوى المختلفة المؤثرة في مصير الإنسان وقَدَره. قام دانتي بإغناء هذا التصور واستكماله عبر توظيف الشعر لتوحيد عناصر اللاهوت المسيحي المحددة مع عناصر التنجيم الكلاسيكي المحددة بالمثل. فالكرات العنصرية والكوكبية الصاعدة التي تغلف الأرض المركزية، في **الكوميديا**، تتكلل في الكرة الأعلى المشتملة على عرش الرب، في حين تنحدر دوائر الجحيم العاكسة لكرات السماء بالمقلوب باتجاه النواة الفاسدة للأرض. وهكذا، فإن الكون الأرسطوطاليسي ذا المركزية الهندسية ما لبث أن أصبح صرحاً رمزياً عملاقاً للملحمة الأخلاقية في المسيحية، حيث يحتمل الإنسان موقعه بين النعيم والجحيم، بين الجنة وجهنم، معلقاً بين مثوييه الأثيري والأرضي، متوازناً على المحور الأخلاقي فيما بين طبيعتيه الروحية والمادية. سائر الكرات الكوكبية البطليموسية باتت الآن ذات مرجعيات مسيحية، مع تولي طبقات معينة من الملائكة على اختلاف مستوياتهم المسؤولية عن حركات كل من الكرات، بل وحتى عن تصويباتها المدارية المختلفة. عكفت **الكوميديا** على تصوير مجمل الهرم

التراتبي المسيحي للوجود كله - متدرجاً من الشيطان وجهنم في الأعماق المظلمة للأرض المادية، مروراً بجبل المطهر، ومنه عبر الفصائل الملائكية المتعاقبة، وصولاً إلى الرب الأعلى في الفردوس على الكرة السماوية الأعلى، مع بقاء وجود الإنسان الأرضي عند نقطة الوسط الكوزمولوجية، مرسومة جميعاً بكل إتقان في إطار المنظومة البطليموسية - الأرسطوطاليسية. فكان الكون المسيحي الناتج رحماً كونياً سماوياً كلياً استقرت البشرية في مركزه بأمان واطمئنان محفوفة من كل الجهات بكينونة الرب كلية العرفان وكلية القدرة. تمكن دانتي، إذًا، مثل الإكويني، من بلوغ تنظيم استثنائي الشمول للكون، من تحقيق تحويل تبجيلي مسيحي قروسطي لنظام الكون المطروح من قبل الإغريق.

غير أن قوة وحيوية هذه المزاوجة الإغريقية - المسيحية بالذات ما لبثتا أن تمخضتا عن تشجيع نوع من الانعطاف النقدي غير المتوقع في مسار أحداث الروح الثقافية. فالعقل في القرون الوسطى دأب على رؤية العالم المادي رمزاً دالاً على لبّه، وكانت تلك الرؤية قد اكتسبت خصوصية جديدة، مع إقبال مثقفين مسيحيين على احتضان أرسطو وتبني العلوم الإغريقية. ما لبث استخدام دانتي للكوزمولوجيا البطليموسية - الأرسطوطاليسية أساساً بنيوياً للنظرة العالمية المسيحية أن ترسخ بسهولة في الخيال المسيحي الجماعي، وقد بات كل جانب من جوانب المشروع العلمي الإغريقي مشحوناً بدلالة دينية. في عقول دانتي ومعاصريه، كان التنجيم واللاهوت مترابطين ترابطاً غير قابل للانفصام، وجملة العواقب الثقافية المترتبة على هذه التركيبة الكوزمولوجية كانت أساسية: فأي تغيير مادي أساسي كان من شأن علماء فلك مستقبليين أن يبادروا إلى إدخاله على ذلك النظام -مثل القول بأرض متحركة- نتيجة ابتكار علمي مجرد، كان مرشحاً لتهديد تماسك الكوزمولوجيا المسيحية كلها. إن الشمولية الفكرية والرغبة في الكونية الثقافية المميِّزتين جداً للعقل المسيحي في أوج العصور الوسطى، والدائبتين على إدخال، حتى التفاصيل الدقيقة للعلوم الكلاسيكية في الحظيرة المسيحية، كانتا تقودان ذلك العقل إلى اتجاهات كانت ستثبت لاحقاً أنها مثقلة بإشكاليات جادة.

علمنة الكنيسة وصعود التصوف الشعبي

في أوج العصور الوسطى، كانت النظرة العالمية المسيحية لا تزال من المسلمات غير الخاضعة للمساءلة. غير أن مكانة مؤسسة الكنيسة كانت قد باتت مثار قدر أكبر من السجال. فبابوية روما التي كانت قد عززت مرجعيتها في أوروبا بعد القرن العاشر، كانت قد بدأت تدريجياً تضطلع بدور سياسي بالغ الأهمية في شؤون الدول المسيحية. ومع حلول القرن الثالث عشر كانت سلطات الكنيسة خارقة للعادة، حيث كانت البابوية تتدخل تدخلاً فاعلاً في قضايا الدول وشؤونها في طول أوروبا وعرضها، وتجني موارد طائلة من المؤمنين؛ دعماً للأبهة المتعاظمة لبلاط البابوية وجهازها البيروقراطي العملاق. ومع حلول أوائل القرن الرابع عشر كانت نتائج مثل هذا النجاح الدنيوي واضحة من ناحية ومثيرة للقلق من ناحية ثانية. صحيح أن المسيحية كانت قد أصبحت قوية ولكنها أدمنت المساومة.

من الواضح أن السلطات الهرمية الكنسية كانت أميل إلى التحرك بدوافع مالية وسياسية. وسيادة البابا الزمنية على الدول (الولايات) البابوية في إيطاليا أدت إلى توريط الكنيسة في سلسلة من المناورات السياسية والعسكرية التي أفضت غير مرة إلى تعقيد فهمها الروحي لذاتها. يضاف إلى ذلك أن حاجات الكنيسة المالية المفرطة كانت على الدوام تضع أعباء ثقيلة ومتعاظمة على كواهل الجماهير المسيحية المؤمنة. ولعل الأسوأ من كل ذلك هو أن علمانية البابوية وفسادها الفضائحي كانا يؤديان إلى إفقادها تماسكها الروحي في نظر المؤمنين. (فدانتي نفسه كان قد ميز بين الفضيلة الروحية والهيئات الكنسية، واضطر لإيداع أكثر من مسؤول كنسي كبير في نار جهنم، جراء خيانتهم لمهمة الكنيسة الرسولية). فنجاح الكنيسة على صعيد السعي لفرض الهيمنة الثقافية، بدوافع روحية بداية، بالذات، كان الآن يعمل على تقويض أسسها الدينية.

وفي الوقت نفسه، كانت الأنظمة الملكية العلمانية في الدول القومية الأوروبية قد سارت، تدريجياً، على طريق امتلاك القوة وتحقيق التجانس، وصولاً إلى وضع بات فيه ادعاء البابا للمرجعية الشاملة والعامة يفضي، حقاً، إلى نزاعات جدية. وجدت

الكنيسة في أوج ثروتها وتوسعها العالمي نفسها فجأة بين براثن قرن من التمزق الهيكلي الشديد - مع انتقال البابوية إلى أفنيون الخاضعة للسلطة الفرنسية أولاً («الأسر البابلي») وما أعقب ذلك من وجود اثنين، ثم ثلاثة، من البابوات مدعي الأحقية، في وقت واحد («الانشقاق الكبير»). ومع بقاء السلطة البابوية المقدسة على هذا النحو الفاضح تحت رحمة القوى السياسية المشاكسة، والأبهة الدنيوية، والطموح الشخصي، تعرض دور الكنيسة الروحي الفعلي لقدر متزايد من التهميش والوحدة المسيحية الغربية لقدرٍ خطر من التهديد.

خلال سنوات علمنة الكنيسة المتسارعة نفسها، أواخر القرن الثالث عشر والقرن الرابع عشر، ثمة موجة غير اعتيادية من الحمى الصوفية اكتسحت أجزاء واسعة من أوروبا، وخصوصاً من حوض الراين، جارَّة في طريقها الآلاف من الرجال والنساء، من الناس العاديين جنباً إلى جنب مع القساوسة، والرهبان، والراهبات. وهذا التدفق الديني القائم على حدة الإيمان، ومركزية المسيح، واستهداف بلوغ الاتحاد الداخلي المباشر مع السماء، انطلق في جانب كبير منه، دون أي اعتبار لبنى الكنيسة القائمة. فالحافظ الصوفي المسيحي الذي اهتدى لدى **الإكويني** ودانتي إلى تعبير لاهوتي على مستوى ذي شأن من التعقيد الفكري اكتسى طابعاً فاعلاً وإيمانياً أكثر نقاء لدى العامة من سكان أوروبا الوسطى. والنزعة الفكرية ذات الحصافة الكبيرة أدت دوراً هنا أيضاً في شخص **مايستر إكهارت**، كبير معلمي الحركة، الذي استمدت رؤيته الميتافيزيقية سنداً فلسفياً من **الإكويني** والأفلاطونية الجديدة، والذي بدت صياغته للتجربة الصوفية، أحياناً، عنصر تهديد لحدود التزام الأصول (الأرثوذكسية): «العين التي يراني الرب بها هي العين التي أراه أنا بها، فعيني وعينه واحدة». غير أن تأثير مواعظه المسموعة على نطاق واسع، كما تأثير تعاليم تلميذيه **يوهان تاولر وهاينريش سوسو**، لم يكن فكرياً أو عقلانياً في المقام الأول، بل أخلاقياً ودينياً. فقد انصب اهتمام هؤلاء، قبل كل شيء، على التنوير الديني المباشر وحياة مقدسة قائمة على المحبة والخدمة المسيحيتين.

إلا أن الكنيسة نفسها بدت، مع مثل هذا التأكيد على التواصل الداخلي مع الرب، بدلاً من الحاجة إلى القرابين المؤسسية وأشكال العبادة الجماعية للكنيسة، أقل أهلية

لالتـزام المشروع الروحي. وبعد أن باتـت التجربة الدينية المتقدمـة ميسّرة مباشرة، حسـب رأي أولي الـرأي، للعامة كما لرجـال الدين، فإن الخـوري والقسيس لم يعودا يُعدان وسيطين ضروريين للفاعليات الروحية. وبالمثل، فإن اللا أهمية النسبية للكلمات والعقـل في سياق علاقة النفس بالرب جعلت التطورات المتطرفة في عقلانيته للاهوت والحصافـات المدعية لعقيدة الكنيسة تبدو ترفاً لا طائل وراءها. من الضفة المعاكسة للقضيـة، مـن الضفة المدرسية، ولكـن بتأثير مماثـل، كان العقل والإيمـان يزدادان تباعداً باطراد.

انطـوى التباعـد المتنامي بـين المثل الأعلـى للروحانيـة المسيحية وواقـع مؤسسة الكنيسـة علـى قدرٍ كبـير مـن الأهمية المباشـرة. في نظـر وعـاظ الصوفية الجدد والأخويـات العامية يحتل الـورع الشخصي مرتبة أعلى من النشـاط الكنسي، تماماً كمـا تتفوق التجربة الداخليـة على الملاحظة الخارجيـة. فالكنيسة الحقيقية، جسد المسيح، باتت الآن متزايدة التماهي مع النفوس المتواضعة للمؤمنين والمتمتعين بنعمة التنويـر، بدلاً مـن الهيئات الكنسية التراتبيـة المكرسة. ثمة تأكيـد جديد للإنجيل، وللكتاب المقدسـ، وللإيمان بكلمة الرب بوصفها ركيزة لتلك الكنيسة الحقيقية، بدأ يحـل محل تأكيـد مؤسسة الكنيسة للعقيدة الجامدة (الدوغمـا) والسيادة البابوية. تمـت الدعوة إلى حياة عزوف وبساطة، بوصفها الطريق السليمة الموصلة إلى الرب، على النقيض من حياة الغنى والنفوذ التي ينعم بها شاغلو المناصب ذوات الامتيازات في أجهزة المؤسسة الكنسية.

جميـع هذه الثنائيات المجربة علـى نطاق واسع أوحت بنوعٍ مـن القطيعة المحتملة مـع البنية التقليدية للكنيسـة في القرون الوسطى. غير أن تلـك القطيعة لم تتم بعد. المنخرطون في العملية مسيحيون صادقو الإيمان مسلّمون عموماً بعدم الحاجة إلى أي تمـرد فاعل ضد الكنيسة. وحيثما جرى التماس الإصلاح والتجديد، كما فعلت أعداد غـير قليلة من الحركات الدينية الرئيسة خلال المـدد الأخيرة من العصور الوسطى، كان الأمـر يبقـى عموماً محصوراً داخـل الإطار الكنسي القائم. غـير أن بذرة كانت قـد غُرست. حيـاة المسيح والرّسُل عـدت أنموذجاً إرشادياً للوجـود الروحي، غير أن

تلك الحياة لم تبدُ لا ممثّلة ولا متوسطة من جانب سلسلة البنى المعاصرة للكنيسة الكاثوليكية. والاستقلال الروحي الجديد الذي اعتمده صوفيو حوض الراين، كما فعل آخرون في إنجلترا والأراضي المنخفضة، كان ميالاً إلى تكليف الكنيسة بدور ثانوي في المجال الروحي الحقيقي. ومع حلول انعطافة القرن الثالث عشر كان يواكيم الفيوري قد أطلق رؤيته الصوفية النافذة للتاريخ، مقسوماً إلى ثلاث أحقاب من الروحانية المتزايدة، عصر الأب (العهد القديم)، وعصر الابن (العهد الجديد والكنيسة)، وعصر قادم للروح، حين سيكون العالم كله قد ذاب في بوتقة السماء، ولن تعود ثمة أي ضرورة لمؤسسة الكنيسة أو الكنيسة المهيكلة.

ومع التأكيد الجديد لعلاقة الفرد المباشرة والخاصة بالرب فقدت الصيغ والضوابط الهيكلية المتطورة للكنيسة قيمتها في ذات اللحظة التي جعلت علمنة الكنيسة رسالة هذه الأخيرة تبدو متزايدة الانكشاف أمام المساءلة. ومع وصول الحقبة في القرون الوسطى مراحلها الأخيرة، اهتدت صرخات الإصلاح الجدية، وهي دائمة الحضور في تاريخ الكنيسة، إلى صوت قوي جسدته طائفة متنوعة من الشخصيات -**دانتي، مارسيليوس البادواوي، ديتريش النميمي، جون ويكلف، يان هوس**- وأصبحت، في نظر المؤسسة الكنسية، ذات طابع متزايد الهرطقة باطراد.

المدرسية (السكولاستيكية) النقدية ومحلاق أوكم

فيما كان تيار ثقافي معين، مثلته النزعة الصوفية العامية الجديدة، يتقدم نحو الاستقلال الديني، واصل التيار المدرسي تطويره اللافت للفكر الغربي، مستلهماً **أرسطو**. وإذا كان دور الكنيسة الروحي قد بات غائماً فإن دورها الفكري لم يكن أقل ضبابية. من جهة، دأبت الكنيسة على دعم المشروع **الأكاديمي** البحثي بمجمله في الجامعات، حيث كانت العقيدة المسيحية تُشرح وتُفَسَّر بمنهج منطقي غير مسبوق بصرامته وبأفق متزايد الاتساع، ومن الجهة الأخرى، بقيت الكنيسة شديدة الحرص على إخضاع ذلك المشروع للتحكم والرقابة، إما عبر الشجب والقمع، أو من خلال إضفاء الثوب العقديّ على تجديدات معينة، كتلك التي ابتكرها **الإكويني**، كما لو كانت تقول: «إلى هنا فقط، لا أبعد» [«خط أحمر» بلغة العصر]. غير أن البحث

المدرسي، في ظل هذه الأجواء الضبابية، تابع طريقه، متمخضاً عن المزيد من المعاني الوازنة المتنامية باطراد.

عموماً، كانت الكنيسة قد قبلت **بأرسطو**. إلا أن اهتمام الثقافة الجديد بهذا الفيلسوف لم يقف عند حدود دراسة مؤلفاته؛ لأن ذلك الاهتمام ما لبث أن أوحى بقدرٍ أوسع، قدر مطرد الاتساع، من الاهتمام بالعالم الطبيعي، وبقدرٍ متنام من الثقة بقوة عقل الإنسان. كانت الأرسطوطاليسية في العصور الوسطى عَرَضاً أكثر منها سبباً للروح العلمية المتطورة في أوروبا. ثمة مدرسيون في إنجلترا، مثل روبرت غروستستة وتلميذه روجر بيكن، كانوا قد بدؤوا يجرون تجارب علمية (مدفوعين جزئياً بتقاليد باطنية، مثل السيمياء والتنجيم)، مطبقين المبادئ الرياضية المتمتعة بأسمى آيات التقدير في التراث الأفلاطوني على ملاحظة العالم المادية، كما أوصى **أرسطو**. وهذا التركيز الجديد على التجربة المباشرة والمحاكمة ما لبث أن أخذ يقوض استئثار الكنيسة الحصري في مرجعية النصوص القديمة - الأرسطوطاليسية منها جنباً إلى جنب مع التوراتية وتلك العائدة لآباء الكنيسة. راح **أرسطو** يتعرض للمساءلة من منطلقاته الخاصة، في أمور خاصة إن لم يكن على مستوى المرجعية الإجمالية. تم عرض بعض مبادئه على محك التجربة فوُجدت مفتقرة إلى الدقة، جرى تحري مغالطات منطقية في براهينه، وتم إخضاع مجموع مؤلفاته للمعاينة الدقيقة.

راحت مناقشات المدرسيين النقدية الشاملة لأرسطو واقتراحاتهم العبقرية لفرضيات بديلة تصوغ روحاً فكرية جديدة، ومتزايدة الإدراك، وشكّاكة، ومنفتحة على التغيير الأساسي. راحت عمليات سبرهم، خصوصاً، تخلق أجواء فكرية ليس فقط مشجعة على نظرة تجريبية، ميكانيكية، وكمية إلى الطبيعة، بل ومرشحة، مع الزمن، لاستيعاب التحول الجذري الضروري في النظرة لتصور أرض متحركة بقدرٍ أكبر من السهولة. ومع حلول القرن الرابع عشر، استطاع مدرسيّ طليعيّ مثل الباحث والقسيس الباريسي **نيكول الأورسمي** أن يدافع عن الإمكانية النظرية لأرض دائرة (وإن بقي شخصياً رافضاً لها)، من منطلق الدقة المنطقية المجردة القائمة على طرح حجج أصيلة ضد **أرسطو**، فيما يخص النسبية البصرية والأجسام الساقطة

– حجج كان سيقوم بتوظيفها لاحقاً كل من **كوبرنيك وغاليليو**؛ لدعم نظرية مركزية الشمس. ولتجاوز الصعوبات التي طرحتها نظرية الحركة الصاروخية لدى أرسطو، قام جان بوريدان، أستاذ الأورسمي، بتطوير نظرية دفع أو زخم، طبقها على الظواهر السماوية والأرضية على حدٍّ سواء، نظرية كانت ستفضي مباشرةً إلى ميكانيك غاليليو وقانون الحركة الأول لدى نيوتن[40].

ظل **أرسطو** يوفر قاموس المصطلحات، والمنهج المنطقي، والروح التجريبية المتعاظمة للفلسفة المدرسية. غير أن المفارقة هي أن مرجعية **أرسطو** بالذات كانت، بحضها على مثل هذه المعاينة المركزة، دائبة على الإسهام في عملية إطاحتها اللاحقة. والمحاولة الحساسة والفاعلة الرامية إلى المزاوجة بين العلم الأرسطوطاليسي ومعتقدات الوحي المسيحي غير القابلة للشك هي التي راحت تتمخض عن كل الذكاء النقدي المرشح للانقلاب، آخر المطاف، على المرجعيتين القديمة والكنسية كلتيهما. استعادياً، لم تكن خلاصة (سومّا) **الإكويني** سوى إحدى الخطوات الأخيرة في مسيرة العقل في القرون الوسطى باتجاه الاستقلال الفكري الناجز.

هذا الاستقلال الجديد ما لبث أن تأكد على نحوٍ استثنائي بالغ الروعة في القرن الرابع عشر من خلال شخصية **وليم أوكم** الغريبة، شخصية إنسان متطرف الحداثة من ناحية، ولكنه كلي في القرون الوسطى من الناحية المقابلة. إنه فيلسوف وقسيس بريطاني وُلد بعيد موت الإكويني، نظر إلى الأمور بحماسة الدقة العقلانية التي تميز بها الأخير، غير أنه توصل إلى استنتاجات مختلفة بحدة. بادر أوكم خدمة لإعلاء شأن الوحي المسيحي، إلى توظيف منهج منطقي عالي التطور من جهة وتجريبية معززة من جهة **ثانية**. غير أن **أوكم** هذا ما لبث، غداة قيام الكنيسة بإدانة العلمانيين الباريسيين، أن ركز جهده، قبل كل شيء، على حصر الكفاءة المفترضة لعقل الإنسان الطبيعي، بالتقاط الحقائق الكونية العامة. ومع أن مقاصده كانت معاكسة مئة في المئة، فإن **أوكم** أثبت أنه كان المفكر المحوري في مسيرة أواخر العصر الوسيط المتحركة باتجاه النظرة الحديثة. وعلى الرغم من أن العقل الحديث نفسه كان سيقوم، إلى حدٍّ

كبـير، بإزاحة جملة النزاعات الفكرية ذات العلاقة به جانباً، بوصفها هرطقات غير ذات شـأن لمدرسيـة متدهورة وبالية، فـإن تلك المعارك النظريـة المبهمة تحديداً هي التي كان لا بد من خوضها قبل أن يتمكن الفكر الحديث من إنجاز مراجعته الجذرية لمعرفة الإنسان والعالم الطبيعي.

تمثـل المبـدأ المركزي، والأكثر أهميـة، لفكر أوكم، في إنكاره لواقـع الكليات خارج العقـل واللغة الإنسانيين. راح أوكم يجـادل دافعاً تأكيد **أرسطو** لأولوية الخصوصيات الملموسة الوجودية على الأشكال أو المُثُل الأفلاطونية إلى حده المنطقي الأقصى، قائلاً بعـدم وجـود أي شيء سوى كيانات فردية، وبأن التجربـة الملموسة وحدها قادرة على تشكيـل أسـاس للمعرفة، وبأن الكليـات موجودة، لا بوصفها كيانـات خارج العقل، بل على أنها مفاهيم ذهنية فقط. تمثل ما هو حقيقي، في التحليل الأخير، بالشيء الخاص خـارج العقـل، لا بتصور العقل لذلك الشيء. وبما أن علـى المعرفة كلها أن تستند إلى مـا هو واقع، ونظـراً لأن الوجود الواقعي كله إن هو إلا وجـود كيانات فردية، فإن على المعرفـة، إذًا، أن تنصب على الجزئيات الخاصة. إن التصورات أو المفاهيم الإنسانية ليسـت مستنـدة إلى أي أسـاس ميتافيزيقي فيما وراء الجزئيـات الخاصة الملموسة، وليـس ثمة أي تطابق ضـروري وحتمي بين الكلمات والأشياء. مـن هنا بالذات، نجح أوكـم في إضفاء قوة وحيوية جديتين على الموقف الفلسفي للاسمانية (للنومينـاليزم) [بطبعتهـا النظريـة]، التي رأت أن الكليات لم تكن سوى أسمـاء أو مفاهيم ذهنية، لا كيانات فعلية. كان **روسيلّينوس** قد اعتمد موقفاً ممـاثلاً في القرن الحادي عشر، غير أن الاسمانية لم يكن مقدراً لها أن تضطلع بدور مركزي في مسيرة تقدم العقل الغربي وتحوّله، إلا بدءاً بزمن **أوكم**.

في الجيل الذي سبق أوكم، كان مدرسيّ بارز آخر عُرف بـ «الدكتور الشاكر» يدعى دانـز **سكوتوس**، قد نجح في تعديل نظرية الأشـكال أو المثل الكلاسيكية باتجاه الفرد الملموس بتأكيـد أن لكل جزئية خاصـة «هويتهـا» (**هايتشيتاسهـا**) الفردية الخاصة الحائزة على واقع موضوعي، إضافةً إلى مشاركة الجزئي في الكلي - أو، بتعبير أدق، إضافـة إلى انخراطه في طبيعة مشتركة. ونوعية التفريـد الشكلية المضافة هذه رآها

سكوتوس ضرورية؛ لتمكين الفرد من امتلاك قدرة على الفهم بشروطه الخاصة، بمعزل عن شكله الكلي (وإلا فإن من شأن الفرد بالذات أن يكون غير قابل للفهم، ربما حتى بالنسبة إلى العقل الإلهي). كذلك رأى مبدأ التفريد هذا اعترافاً ضرورياً بحق إرادة الإنسان الفردية الحرة، وهذه التعديلات البعيدة عن الكليات الثابتة والنزعة الحتمية أفضت بدورها إلى تشجيع الاهتمام بالملاحظة والتجريب ورفع مستوى التمايز بين الفلسفة العقلانية والحقيقة الدينية.

غير أن أوكم بقي مصراً على إنكار أي تطابق بين مفهوم الإنسان والموجود الميتافيزيقي، على الرغم من أن سكوتوس، مثل أكثرية أسلافه وصولاً إلى أوغسطين، كان قد افترض وجود مثل هذا التطابق المباشر والفعلي. فقط الكيانات الفردية الملموسة واقعية، في حين أن الطباع العامة (سكوتوس) المقولات القابلة للفهم (**الإكويني وأرسطو**)، أو الأشكال [المُثُل] المتعالية (أفلاطون) لم تكن سوى تخيلات متصوَّرة مستمدة من الواقع الأولي. بالنسبة إلى أوكم لم يكن أي كلي إلا عبارة دالة على جانب متصور معين من جوانب أحد الكيانات الفردية الملموسة، الواقعية، دون أن يشكل أي كيان ميتافيزيقي بحد ذاته. تم صراحة إنكار وجود أي نظام منفصل، مستقل لواقع مأهول بكليات أو أشكال (مُثُل). وهكذا، فإن أوكم قطع شوطاً على طريق استئصال آخر موجود، وأي استدلال ذي علاقة بكليات واقعية، متعالية كانت أم فياضة، إن هو إلا حرث في البحر (زيف في زيف). ولكثرة وقوة ما دأب أوكم على تكرار المبدأ الفلسفي القائل: إن «الكيانات ليست للمضاعفة أكثر مما هو ضروري» (نون سونت مولتبليكاندا أنتيا برايتر نيسسيتاتم) وقد صار هذا المبدأ يعرف باسم «**محلاق أوكم**» [أو قانون البُخل عند أوكم][41].

بالنسبة إلى **أوكم**، ليست الكليات موجودة، إذاً، إلا في عقل الإنسان، وليس ثمة أي كليات في الواقع. إنها مفاهيم جرّدها العقل بالاستناد إلى ملاحظته التجريبية لأفراد متشابهين إلى هذا الحد أو ذاك. ليست الكليات أفكار الرب الموجودة سلفاً المدبِّرة لعملية خلقه للأفراد؛ لأن الرب مطلق الحرية على صعيد خلق أي شيء بأي

طريقة تحلو له. فقط مخلوقاته موجودة، لا أفكاره عن مخلوقاته. وبالنسبة إلى أوكم كفَّتْ القضية عن أن تكون مسألة ميتافيزيقية حول كيفية خروج أفراد فانين سريعي الزوال من أرحام أشكال (مُثُل) متعالية حقيقية، وأصبحت مسألة معرفية حول كيفية انبثاق مفاهيم كلية مجردة من حقيقة أفراد واقعيين. فـ «الإنسان» كنوع لا يرمز إلى كيان واقعي مميز بذاته، بل إلى نوع من وجه الشبه المشترك لدى عدد كبير من البشر الأفراد، كما يراهم العقل. إنه تجريد ذهني، وليس كياناً واقعياً. لذا فإن مشكلة الكليات هي قضية معرفية، وقواعدية (لغوية)، ومنطقية - ليست قضية ميتافيزيقية أو وجودية (أونطولوجية).

أقدم **أوكم**، حاذياً، مرة أخرى، حذو **سكوتوس** أيضاً على إنكار إمكانية الانتقال من أي إدراك عقلاني لحقائق هذا العالم إلى أي استنتاجات ضرورية وحتمية عن الرب أو قضايا دينية أخرى. إن العالم مشروط بإرادة الرب كلية القدرة وغير القابلة للتحديد. فيقين الإنسان الوحيد مستمد، إذًا، من الملاحظة الحسية المباشرة، أو من مقدمات منطقية جلية ذاتياً، لا من تخمينات عقلانية حول وقائع غير مرئية وجواهر كلية. وبما أن الرب حر في أن يخلق الأشياء أو يحددها وفقاً لإرادته، فإن أي ادعاء بشري لمعرفة الكون يقيناً، بوصفه تعبيراً منظماً لجواهر متعالية إن هو إلا محض استنساب من الألف إلى الياء. إن الرب قادر على خلق الأشياء بالطريقة التي تعجبه، دون الحاجة إلى استخدام أي أدوات وسيطة مثل مواهب الذكاء السماوية لدى المدرستين الأرسطوطاليسية والتوماوية (نسبة إلى توما الإكويني). وُهب الإنسان حقيقتين: حقيقة الرب، وقد جاء بها الوحي، وحقيقة العالم التجريبي وهي مأخوذة من التجربة المباشرة. وبعدهما، أو فيما بينهما، لا يستطيع الإنسان أن يدعي شرعاً بلوغ أي معرفة، ومن دون الوحي ما كان ليستطيع معرفة الرب. وكذلك لا يستطيع الإنسان اختبار الرب تجريبياً بالطريقة نفسها التي يختبر بها الموضوع المادي الماثل أمامه. ولأن المعرفة الإنسانية كلها قائمة على أساس الحدس الحسي بجزئيات ملموسة، فإن شيئاً خلف الحواس، مثل وجود الرب، ليس ممكناً الكشفُ عنه إلا بالإيمان.

حسب فهم **أوكم**، دأبت حتمية الفلسفة والعلوم اليونانيتين وأسبابهما الضرورية، تلك الفلسفة والعلوم اللتين حاول الإكويني إذابتهما في بوتقة الدين المسيحي، على فرض قيود عشوائية على خلق الرب الذي لا حدود لحريته، وهذا عارضه **أوكم** بقوة. أخفقت هذه الفلسفة في الاعتراف بالحدود الفعلية لعقلانية الإنسان. في رأي **أوكم**، معرفة الطبيعة كلها مستمدة فقط مما يصل عبر الحواس. صحيح أن العقل أداة قوة، إلا أن قوته كامنة فقط نسبة إلى التلاقي التجريبي مع الحقائق الملموسة للواقع «الموضوعي». لا يتوافر عقل الإنسان على أي نور إلهي يمكّن الذكاء الفاعل، كما علم **الإكويني**، من تجاوز الحواس إلى حكم كلي صحيح، متجذر في الكينونة المطلقة. من المتعذر القول: إن أياً من العقل والعالم منظم بطريقة مترابطة ترابطاً متناغماً يمكن العقل من معرفة العالم من خلال كليات فعلية تحكم العارف والمعروف كليهما. ولانعدام أي وجود ظاهري إلا للجزئيات، ودون أي علاقة متعالية أو تجانس بينها، فإن العقل التأملي والميتافيزيقيا يبقيان دون أي أساس فعلي.

في غياب التنوير الداخلي، أو أي وسيلة أخرى من وسائل اليقين المعرفي، مثل ضوء الذكاء الفاعل عند الإكويني، فإن موقفاً ارتيابياً متجدداً قائماً على الشك من المعرفة الإنسانية كان حتمياً وإلزامياً في الوقت نفسه. فنظراً لأن الدلائل المباشرة للموجودات الإفرادية هي وحدها التي توفر أساساً للمعرفة، وبما أن تلك الموجودات مشروطة بقدرة كلية إلهية لا تعرف معنى الحدود المفروضة على فاعليتها الإبداعية - أي شيء ممكن بالنسبة إلى الرب - فإن معرفة الإنسان محدودة، إذًا، بالعارض والتجريبي، وليست، أخيراً، معرفة ضرورية وكلية على الإطلاق. فإرادة الرب ليست مقيدة ببنى العقلانية البشرية؛ لأن حريته الإرادية المطلقة وقدرته الكلية تمكّنانه من أن يقلب ما كان شراً إلى خير، والعكس بالعكس، إذا ما شاء. ليس ثمة أي ترابط إلزامي بين كون الرب المخلوق بحرية ورغبة الإنسان في عالم قابل للفهم عقلانياً. وحدها دعاوى الاحتمالات مشروعة، في أفضل الأحوال. بوسع العقل البشري أن يقوم باستعراضات منطقية صارمة على أساس التجربة المباشرة، ولكن من شأن تلك التجربة، لكونها

مشروطة بإرادة الرب الحرة، أن تضفي صفة النسبية، بالضرورة، على يقين المنطلق المطلق. ولأن أونطولوجيا **أوكم** تخص الأفراد الملموسين حصراً، فإن من الواجب النظر إلى العالم التجريبي من وجهة نظر مادية حصرياً. أما مبادئ **أرسطو وأفلاطون** التنظيمية الميتافيزيقية، فلا يمكن استخلاصها من التجربة المباشرة.

ذلك هو ما دفع **أوكم** إلى مهاجمة عقلانية المدرسيين السابقين اللاهوتية التأملية، بوصفها منافية للمنطق والعلم (لأنها قائمة على استخدام كيانات زائفة غير قابلة للبرهنة مثل الأشكال أو المُثُل لتفسير كينونات فردية)، وخطرة على الدين (لأنها تقوم على افتراض معرفة أسباب الرب أو على وضع حدود نظام أو علل متوسطة على خلقه الحر المباشر، مع إعلاء شأن الميتافيزيقا الوثنية في مواجهة الإيمان المسيحي). وعلى هذا النحو نجح صاحبنا في تمزيق الوحدة التي صاغها الإكويني بقدرٍ كبير من الجهد والتعب. في نظر **أوكم** ثمة حقيقة واحدة وصفها الوحي المسيحي، حقيقة فوق الشك من ناحية، وبعيدة عن متناول الإدراك العقلاني من ناحية ثانية، وهناك حقيقة أخرى قائمة على التوفيق بين وقائع جزئية خاضعة للملاحظة يصفها العلم التجريبي والفلسفة العقلانية. وهاتان الحقيقتان ليستا، بالضرورة، مستمرتين.

بمعنى من المعاني، اتخذ **أوكم** موقفي المعارضة والتأييد كليهما من حركة القرن السابق العلماني. أعلن بقوة صيغة جديدة لكون الحقيقة الثنائية، صيغة ذات حقيقة دينية وحقيقة علمية، صيغة قائمة عملياً على نسف الجسر بين اللاهوت والفلسفة. غير أن العلمانيين السابقين كانوا قد أيدوا مثل هذا الفصل؛ لأنهم لم يكونوا مستعدين لحصر الفلسفة اليونانية والعربية بمرتبة دنيا تابعة عند اشتباكها مع العقيدة المسيحية. أما **أوكم** فقد أراد، على العكس من ذلك، أن يحافظ على تفوق العقيدة المسيحية وأولويتها -ولا سيما حرية الرب المطلقة وقدرته الكلية، بوصفه خالقاً- عن طريق رسم الحدود الصارمة للعقل الطبيعي. إلا أن **أوكم** أقدم، إذ فعل ما فعله، على نفي ثقة **الإكويني** بأن من شأن خلق الرب أن يبقى منفتحاً بدفء على الجهود الإنسانية الرامية إلى تحقيق الفهم الكلي. بالنسبة إلى كل من **الإكويني وأوكم**،

كليهما، تعين على عقل الإنسان أن يكيف تطلعاته الفكرية طبقاً لحقيقة أن واقع الرب ومعرفة الإنسان العقلانية بعيدان أحدهما عن الآخر بعداً لا نهائياً. إلا أن أوكم رأى ضرورة رسم حد أكثر حسماً وصرامة، في حين أبقى الإكويني هامشاً لنوع من المعرفة العاكفة على مقاربة لغز السماء ودعم الفهم اللاهوتي. كان من الممكن استخدام منطق وضعي بعناية وتواضع في مقاربة العالم التجريبي، أما إضاءة الحقائق العظيمة لإرادة الرب، وإنقاذه، وخلاص الموهوب بكرم، فلم تكن ممكنة إلا بالوحي. ليس ثمة أي استمرارية قابلة للفهم إنسانياً بين ما هو تجريبي وما هو سماوي إلهي.

كانت صرامة **أوكم** المنطقية متناظرة مع صرامته الأخلاقية. في مواجهة البهاء الدنيوي لبابوية أفنيون، فضّل حياة الفقر المدقع؛ التماساً للكمال الروحي المسيحي، حاذياً حذو المسيح، والرسل، **وفرنسيس الأسيسي. فأوكم** نفسه كان فرانسسكانياً متحمساً، دفعته قناعته الدينية، حتى إلى المخاطرة بالتعرض للحرمان من قبل البابا إذا ما بدت سياسات الأخير متضاربة مع الحقيقة المسيحية. وفي سلسلة من المجابهات المصيرية مع البابوية أَصَرّ **أوكم** ليس فقط على الدفاع عن الفقر الجذري ضد الغنى العلماني (الدنيوي) لمؤسسة الكنيسة الهرمية، بل وعلى الدفاع عن حق الملك الإنجليزي في فرض الضرائب على أملاك الكنيسة (كما سبق ليسوع أن امتثل للسلطة الزمنية قائلاً: «أعطوا قيصر ما لقيصر»، على شجب قيام الكنيسة بانتهاك الحرية المسيحية الفردية، على نفي شرعية العصمة البابوية، وعلى إيجاز جملة الظروف المختلفة التي من شأنها أن تجيز عزل البابا وإنزاله عن عرش البابوية شرعاً. انطوت قصة العلاقة الملحمية بين **أوكم** والكنيسة على أصداء مستقبلية لسلسلة من الملاحم الدرامية القادمة.

إلا أن تأثير أوكم تجلى بأقوى صوره الأكثر مباشرة على الصعيد الفلسفي؛ لأن التوتر في القرون الوسطى المتنامي فيما بين العقل والدين بدأ يتفاقم في تأكيده الشديد للاسمانية. ومن المفارقات أن عمق إيمان **أوكم** بحرية الرب كلية الجبروت، مضافاً إلى إحساسه الحاد بالدقة المنطقية، ما لبث أن قاده إلى صياغة موقف فلسفي لافت بحداثته. في رأي أوكم لا يستطيع المرء أن يفترض وجود رابط أساسي بين عقل

الإنسان وعقل الرب. من شأن التجربة والعقل أن يكونا قادرين على تقديم معرفة محدودة عن العالم في جزئياته، ولكن دون توفير أي معرفة مؤكدة عن الرب؛ لأن مصدر هذه المعرفة الأخيرة الوحيد هو كلام الرب ذاته. من شأن الوحي أن يوفر اليقين، ولكن الأخير غير قابل للتأكيد إلا عبر الإيمان والنعمة الإلهية، لا من خلال العقل الطبيعي. من حق العقل وواجبه أن يركز على الطبيعة بدلاً من الرب؛ لأن الطبيعة، وحدها، تزود الحواس ببيانات ملموسة تمكّن العقل من تأسيس معرفته عليها.

لم يترك **أوكم** أي جسر بين عقل الإنسان ووحي السماء، بين ما يعرفه الإنسان وما يؤمن به. إلا أن تأكيده الذي لا يعرف معنى المساومة لجملة أشياء هذا العالم الفردية الملموسة، ثقته بقدرة عقل الإنسان ومنطقه على تثبيت كيانات ضرورية وتمييز الأدلة ودرجات الاحتمال، وموقفه القائم على الشك من طرائق التفكير التقليدية والمكرسة مؤسسياً، جميعاً كانت عوامل تشجيع مباشر للمشروع العلمي. حقاً، بات العلم، بفضل مثل هذا المنطلق الثنائي، متمتعاً بحرية التطور، وفقاً لمساره الخاص بقدرٍ أقل من الخوف من أي تناقض عقدي محتمل، أقله إلى حين البدء بمساءلة الكوزمولوجيا من الألف إلى الياء. لا غرابة في أن كلاً من بوريدان والأورسمي، وهما اثنان من أكثر مفكري العصور الوسطى العلميين أصالة، كان يعمل في مدرسة باريس الاسمانية التي كان **لأوكم** فيها نفوذ محوري. وعلى الرغم من أن اهتمامات أوكم بقيت منصبة في المقام الأول على الفلسفة بدلاً من العلوم الطبيعية، فإن إلغاءه للتطابق الثابت بين مفهوم الإنسان والحقيقة الميتافيزيقية، وتأكيده لكون الوجود كله وجوداً فردياً، أسهما في فتح العالم المادي أمام التحليل المتجدد. بات الاحتكاك المباشر بالجزئيات الملموسة المؤهلة للتغلب على التوسط الميتافيزيقي عبر الكليات المجردة. ومن اللافت أن طريقة **أوكم** في الفلسفة عُرفت باسم **الطريق الحديثة (فيا مودرنا)** على النقيض من طريقة **الإكويني وسكوتوس** التي عُرفت باسم **الطريق القديمة (فيا أنتيكوا)**، مع انتشار التحالف بين الاسمانية والتجريبية المتمثل في أفكار أوكم عبر الجامعات في القرن الرابع عشر (برغم الانتقادات البابوية).

وهكذا، فإن الوحدة الميتافيزيقية المفترضة منذ زمن طويل بين المفهوم والكينونة بدأت تنهار. ففرضية أن عقل الإنسان يعرف الأشياء عن طريق إدراك أشكالها

الأصليـة فكرياً - إما عبر الاستنـارة الداخلية بأفكار متعالية، كما في حالة **أفلاطون** وأوغسطـين، أو مـن خلال تجريد الـذكاء الفاعل لكليات كامنة مـن جزئيات مدركة حسياً، كما في حالة أرسطو والإكويني - باتت تواجه تحدياً. ففي غياب ذلك الافتراض المسبق المعرفي، لم تعد جملة المنظومات الطموح بشمولها، تلك المنظومات التي صاغها مدرسيـو القـرن الثالث عشـر، ممكنة. ومع إحـلال الدليل التجريبـي محل التخمين المجـرد أساساً للمعرفة، راحت جملة المنظومـات الميتافيزيقية السابقة تبدو متزايدة العجـز عن الإقنـاع. ومع أن النظرة العالمية في القرون الوسطـى المؤسَّسة - المسيحية والأرسطوطاليسيـة - استمرت على حالها، فإن تفسيرات جديدة، أكثر نقدية، برزت الآن، مفضيـة إلى تفكيـك التركيبة السابقة وتوليد تعدديـة فكرية جديدة. في قضايا كثـيرة، حل الاحتمال محل اليقين، مع شروع التجربـة، وقواعد اللغة، ومبادئ المنطق في إلحاق الهزيمة بالميتافيزيقيا.

بشّرت رؤية **أوكم** بالطريق التي كان العقل الغربي سيسير فيها لاحقاً. وتماماً مثلما آمـن بضرورة فصل الكنيسة سياسياً عن العالم العلمـاني؛ إكرامًا لتماسك الطرفين وحريتهمـا المشروعة، آمن بضرورة تمييـز حقيقة الرب لاهوتياً عن الواقع التجريبي. بهـذا فقط كان من شأن الحقيقة المسيحيـة أن تحافظ على قدسيتها المتعالية، وبهذا فقـط كان من شأن طبيعة العـالم أن تُدرك إدراكاً صحيحـاً بشروطها الخاصة، بكل خصوصيتهـا، وجزئيتهـا، وعرضيّتها. هنا بالذات تكمـن الأسس الجنينية - المعرفية منها والميتافيزيقية، جنبـاً إلى جنب مع الدينية منها والسياسية- لتغييرات مقبلة في النظرة العالمية الغربية من صنع الإصلاح (الديني)، والثورة الصناعية، والتنوير.

مـا إن بلغـت الرؤيـة في القـرون الوسطى ذروتهـا في مؤلفـات **الإكوينـي ودانتي** وأعمالهمـا إذًا، حتى بدأت الروح المغايرة كليـاً لحقبة جديدة تنبثق، مدفوعة بالقوى ذاتها التي سبق لها أن حققت التركيبة السابقة. شكلت مآثر العصر الوسيط العظيمة تتويجاً لتطور فكري كان موشكاً على اقتحام عوالم جديدة، حتى وإن عنى ذلك خروجاً من دائـرة البنية التعليمية والإيمانيـة الراسخة للكنيسـة. إلا أن حداثة أوكم المبكرة

كانت، مع ذلك، سابقة لعصرها. ومن المفارقات أن ثقافة هذه الحقبة الجديدة كانت ستتلقى دافعها الأولي الرئيس، لا من خط المدرسية في القرون الوسطى، والعلوم الطبيعية، وأرسطو، بل من قطب آخر للنزعة الإنسانية (هيومانيزم) الكلاسيكية، من الأدب وأفلاطون تمت إعادة إحيائه. وتماماً كما كان **أوكم** خلفاً فلسفياً معارضاً **للإكويني**، كان بترارك، المولود في العقد نفسه الذي باشر فيه دانتي كتابة الكوميديا الإلهية، مطلع القرن الرابع عشر، خلفاً أدبياً معارضاً لهذا الأخير.

ميلاد النزعة الإنسانية من جديد

بترارك

شكلت لحظة مبادرة بترارك إلى النظر نحو الخلف لمعاينة الأعوام الألف المنقضية منذ انهيار روما القديمة ورؤية تلك الحقبة الزمنية كلها عصر انحطاط للعظمة الإنسانية ذاتها، عصر انطفاء للروعة الأدبية والأخلاقية، عصر «ظلام» لحظة محورية وانعطافية في تاريخ الغرب الثقافي. على النقيض من القحط والفقر السائدين، دأب بترارك على استحضار الكنوز الثقافية الهائلة للحضارة الإغريقية - الرومانية، استحضار عصر ذهبي واضح زاخر بالعبقرية الإبداعية واتساع الأفق الإنساني. عبر القرون، ظل دارسو العصر الوسيط عاكفين على عملية إعادة الاكتشاف التدريجية للمؤلفات القديمة واستيعابها، أما الآن فقد أقدم بترارك على إحداث انقلاب جذري في توجه ذلك الاستيعاب وطابعه. فبدلاً من اهتمام المدرسيين بالمنطق، والعلم، **وأرسطو**، وبالضرورة الدائمة لإضفاء الثوب المسيحي على التصورات الوثنية، راح بترارك وأتباعه يكتشفون كنوزاً ثمينة في سائر كلاسيكيات القدماء الأدبية - من شعر، ومقالة، ورسالة، وتاريخ وسيرة، وفلسفة في صيغة حوارات أفلاطونية رشيقة بدلاً من قالب دراسات وبحوث أرسطوطاليسية جافة - ويسارعون إلى احتضانها بشروطها الخاصة، لا على أنها بحاجة إلى تعديل مسيحي، بل بوصفها نبيلة ومُلهمة تماماً، مثل ما كانت مصدر إشعاع الحضارة الكلاسيكية. فالثقافة القديمة كانت ليس فقط منبعاً للمعرفة العلمية وقواعد الخطاب المنطقي، بل وعامل تعميق وإغناء للروح الإنسانية. قامت النصوص الكلاسيكية بتوفير أساس جديد لتقويم الإنسان؛ شكلت

البحوث الكلاسيكية جسم «العلوم الإنسانية». أقدم بترارك على مباشرة مهمة الاهتداء إلى مآثر الثقافة القديمة العظيمة -مؤلفات **فيرجيل** و**شيشرون**، و**هوراس** و**ليفي**، و**هوميروس** و**أفلاطون**- واستيعابها، لا على مجرد اصطناع نسخة عقيمة عن أساتذة الماضي، بل على زرع النار الأخلاقية والإبداعية نفسها التي سبق لأولئك الأساتذة أن أجادوا التعبير عنها في أعماق نفسه. كانت أوروبا قد نسيت تراثها الكلاسيكي النبيل، فجاء بترارك يدعو إلى استحضاره. ثمة تاريخ مقدس جديد كان يجري تثبيته، ثمة وصية إغريقية -رومانية لا بد من وضعها بجانب الوصية اليهودية- المسيحية.

هكذا بدأ بترارك عملية إعادة تثقيف أوروبا. كان من شأن التفاعل المباشر مع كبار أساتذة الأدب اللاتيني والإغريقي العظماء أن يشكل مفتاح التوسيع الجذري لأفق العقل الأوروبي المعاصر. بات من الممكن الآن الاعتراف، لا باللاهوت المسيحي فقط، بل **وبالآداب الإنسانية** الكلاسيكية أيضاً، منبعاً للرؤية الروحية والتطور الأخلاقي. وفيما كانت تعاليم الكنيسة قد أصبحت ذات صفة فكرية متزايدة ومجردة، أحس بترارك بالحاجة إلى تعاليم أقدر على عكس زحمة صراعات وتقلبات أعماق الإنسان العاطفية والخيالية الإبداعية. فبدلاً من الصيغ العقدية الجاهزة لوصف الإنسان والرصانات الكهنوتية لتثقيفه؛ تحول بترارك نحو الاستبطان والملاحظة البعيدين عن التزمت؛ طلباً للغوص في عمق الشرط الإنساني، ونحو حياة غنية زاخرة بالأدب والفعل، جنباً إلى جنب مع عزلة رهبنية لتعليمه. جرى تمييز **الدراسات الإنسانية** (ستوديا هيومانيتاتيس) ورفعها إلى مستوى **الدراسات اللاهوتية** (ستوديا ديفينيتاتيس). والآن، في ظل الأنموذج الكلاسيكي الذي تم إحياؤه عاد الشعر والخطابة، والأسلوب، والفصاحة، والقدرة على الإقناع، عاد ذلك كله أهدافاً جديرة بحد ذاتها، ولوازم ضرورية للنفوذ الأخلاقي والمعنوي. في نظر بترارك كانت رشاقة التعبير الأدبي وشفافيته تعكسان رشاقة النفس وشفافيتها. في غمرة الانشغال البطيء، الموسوس بالعمل مع الكلمات والأفكار، في زحمة الاستكشاف الحساس لكل صدى من أصداء العاطفة والإدراك، ما لبث نهج الأدب أن أصبح نهجاً روحياً؛ سعياً إلى الكمال الفني الذي يستوجب التماساً لكمال نفسي موازٍ.

وفي حين أن حساسية دانتي كانت، بمعنى من المعاني، قد توجت الحقبة في القرون الوسطى ولخصتها، نظر بترارك إلى الأمام نحو عصر مستقبلي وقام بفرضه، جالباً نوعاً من البعث في مجالات الثقافة، والإبداع، والعظمة الإنسانية. وفيما كُتبت قصائد دانتي الشعرية بروح الاحترام التي ميزت جيوش المهنيين والحرفيين مغفلي الأسماء الذين بنوا الكاتدرائيات في القرون الوسطى المستلهمة من الرب والمبدعة؛ إكرامًا لعين مجده الأعظم، فإن أعمال بترارك كانت مدفوعة بروح جديدة، مستلهمة من القدماء ومبدَعة كرمى لعين إغناء الإنسان نفسه ومجده الأعظم، هذا الإنسان الذي هو المركز النبيل لخلق الرب. وفيما ظل دانتي والمدرسيون متركزين على الدقة اللاهوتية والمعرفة العلمية للعالم، أصر بترارك على الانشغال، بدلاً من ذلك، بأعماق وعيه الخاص وتعقيداته. بقي تركيزه سايكولوجياً (نفسياً)، إنسانياً، وجمالياً، بدلاً من أن ينصب على بناء المنظومات الروحية والعلمية.

لا يعني ذلك أن بترارك كان بعيداً عن الروح، أو حتى عن التزمت، فمسيحيته لم تكن، في النهاية، أقل ورعاً ورسوخاً من نزعته الكلاسيكية. لم يكن **أوغسطين**، في نظر بترارك، أقل أهمية من فيرجيل، ومثل سائر كبار مزاوجي التراثين المرموقين الآخرين، كان بترارك مؤمناً بكون المسيحية تحقيقاً سماوياً وإلهياً للوعد الكلاسيكي. كان أسمى **مُثُل بترارك** العليا هو **الورع العارف (دوكتابييتاس)**. فالورع مسيحي، موجه نحو الرب، غير أن العرفان معزِّز لذلك الورع، وهو مستمد من الاطلاع على مؤلفات القدماء الكلاسيكيين. إن التيارين - تياري المسيحية والثقافة الكلاسيكية - يشكلان تناغماً عميقاً، ويكتسب الإنسان رؤية روحية أوسع إذا ما نهل منهما كليهما. وفي رأي بترارك، فإن شيشرون حين تكلم عن «إله واحد ووحيد حاكماً وصانعاً لجميع الأشياء» فإنه لم يفعل ذلك «بطريقة فلسفية فقط، بل بطريقة تكاد تكون مسيحية في الصياغة إلى درجة أنه يخيل إليك أحياناً أنك تصغي، لا إلى فيلسوف وثني، بل إلى أحد الرسل والحواريين».

ما كان جديداً في العصور الوسطى لم يتمثل بأي افتقار إلى الروحانية في بترارك، بل، ربما، بالطابع الإجمالي لمقاربته حياة الإنسان. فمتطلبات مزاجه الديني بقيت في

عراك إبداعي متواصل مع رغبته في الحب الرومانتيكي الحسي، في النشاط العلماني في الأوساط الدبلوماسية والبلاطية الرفيعة، في العظمة الأدبية، وفي المجد الشخصي. هـذا الوعي التأملي الذاتي لغنى حيـاة الإنسان وتعدد أبعادها، مع تعرفه على نوع من روح القرابـة لـدى كبار كتـاب العصور القديمة، هـو الذي جعل بـترارك أول فرسان النهضة.

عـودة أفلاطـون

ســارع باحثــون كثـيرون مدفوعــين بدعــوة بـترارك، إلى الانطــلاق؛ بحثــاً عن مخطوطــات القدماء الضائعة. وكل ما كانوا يوفَّقــون إلى اكتشافه كان يجري جمعه، وتحريره، وترجمته بعنايــة لتوفير أساس على أكبر قدر ممكن من الدقة والمصداقية لرسالتهــم الإنسانيــة. وقــد تزامن هذا النشاط مــع وتيرة أكثف مــن الاتصالات مع العالم البيزنطي، الذي كان قد حفظ جزءاً كبيراً من التراث الإغريقي كما هو، والذي كان باحثــوه الأكاديميون قد بدؤوا يهجرون القسطنطينية، متوجهين إلى الغرب تحت تهديــد الغزو التركي. بدأ باحثو الغرب يدرســون اللغة الإغريقية ويتقنونها، وسرعان ما وصلت إلى إيطاليا **حوارات أفلاطون**، **وتساعيات أفلوطين**، ومؤلفات رئيسة أخرى من التراث الأفلاطوني والثقافة اليونانية الكلاسيكية باللغة اليونانية.

ما لبث حصول الغرب المفاجئ على هذه الكتابات أن عجّل إحياءً أفلاطونياً شبيهاً بعمليــة إعــادة اكتشاف **أرسطـو** السابقة. كانت الأفلاطونية قــد نجحت، بالطبع، في اخــتراق الفكر المسيحي في الغرب منذ الأعــوام الأولى للعصور الوسطى، مجلوبة أولاً من قبــل **أوغسطين وبويتيوس**، ومن خــلال فيلسوف القرن التاسع **جـون سكوتوس إيـرغينـا** وترجمته لأعمــال **ديونيسيوس الآريوباغي**، مــع تعليقاته عليها لاحقاً. تمت إعــادة إحيــاء وإنعاشــ الأفلاطونية من جديــد في مدارس شارتر وســان - فكتور في نهضــة القــرن الثاني عشر، وقد تجلــت بوضوح في فلسفة مايستر إيــكارت الصوفية. حتــى الــتراث المدرســي المتشــدد لآلبرتوســ والإكوينــي كان لا يــزال، برغــم تركزه الضــروري على تحدي استيعاب **أرسطو**، أفلاطوني المزاج بعمق. غير أن هذه لم تكن، على الــدوام، إلا أفلاطونية غير مباشرة، أفلاطونيــة مشبعة بشحنة مسيحية عالية،

أفلاطونيـة معدلة من خلال **أوغسطين** وآباء كنيسة آخرين: أفلاطونية تم التعرف عليها عن بُعد، مترجمة أكثر الأحيان، منقولة عبر التلخيصات والاقتباسات بلغة أخرى وعقلية مختلفة، ونادراً بكلمات مؤسسها بالذات. لم يكن يتوفر لبترارك نفسه، وهو التواق لتحقيق إحياء أفلاطوني بالاستناد إلى تلميحات واردة في كتابات شيشرون و**أوغسطين**، المترجمون الضروريون في القرن الرابع عشر. وعملية استعادة المؤلفات اليونانية الأصلية وانقاذها، كانت مفاجأة جديدة بالنسبة إلى أوروبا الغربية في القرن الخامس عشر، وثمة إنسانيون مثل **مارسيليو فيتشينو وبيكو ديلا** ميراندولا كرسوا أنفسهم عن طيب خاطر، وبحماسة لنقل هذا التيار إلى معاصريهم.

قام التراث الأفلاطوني بتزويد الإنسانيين بقاعدة فلسفية شديدة التوافق مع عاداتهم وتطلعاتهم الفكرية. بدلاً من تجريدات المدرسيين الجدد القياسية المدققة والذهنية الجافة في الجامعة، وفرت الأفلاطونية نسيجاً غني التطريز، زاخراً بالخيال الخصب وسمو الروح. وفكرة أن الجمال مكوِّن جوهري من مكوّنات البحث عن الحقيقة النهائية، أن الخيال والرؤية أهم على ذلك الصعيد من المنطق والعقيدة الجامدة، وأن بوسع الإنسان تحصيل معرفة مباشرة بأشياء سماوية - مثل هذه الأفكار منطوية على قدرٍ كبير من الجاذبية بالنسبة إلى الحساسية الجديدة المتنامية في أوروبا. يضاف إلى ذلك أن حوارات **أفلاطون** كانت، هي نفسها، عيوناً أدبية بالغة الروعة والإتقان، خلافاً لحال دراسات التقليد الأرسطوطاليسي - المدرسي الغليظة الباعثة على الضجر، ما جعلها قادرة على استثارة حماسة الإنسانيين لآيات البلاغة الخطابية وقدرة الإقناع الجمالية.

كان **أرسطو والإكويني**، كلاهما، قد تعرضا للتجميد على أيدي المدرسيين الجدد، ففقدا جزءاً كبيراً من بريقهما بالنسبة إلى الإنسانيين الجدد. فالمدرسية الجديدة (المتأخرة) ازدهرت في أجواء أكاديمية، مطبوعة بمواصفات كثيراً ما دأبت على المبالغة الواصلة إلى حدود الرسم الكاريكاتوري في تصوير دقة الإكويني الفكرية وصرامته التحليلية اللتين تكادان تفوقان طاقة البشر. كان الفضول الفكري المنفتح الذي أبداه **أرسطو والإكويني** في عصريهما قد تمخض عن نتاجات فكرية ما لبث

أن تحولت لاحقاً على أيـدي خلفائهما إلى منظومات مغلقة، ناجزة، وجامدة. ونجاح عمل الإكويني واتساعه بالذات لم يتركا إلا القليل لأتباعه يقومون به، فلم يترك سوى إعـادة حرث الحقل نفسه. مهابة الاحترام الزائد لكلمات الأستاذ المعلم أفضت حتماً إلى تقليص إمكانية البحث الأكاديمي الخلاق. حتى حيثما وُجد صراع ونقد، كما بين التوماويـين، والسكوتيين، والأوكميـين، فإن الحوار المدرسي كان يبـدو، لمن هو خارج الحلبـة، منحطـاً إلى درك الجدل الذي لا يعرف معنى التوقـف حول دقائق تفصيلية عقيمة. و**الطريق الحديثة** (فيا مودرنا) التي أطلقها أوكم كانت استثنائية النزوع إلى مثـل هذه الخلافات الدقيقة، حيث كان التماس الدقة في المصطلحات والحرص على المنطق الشكلي يحلان محل اهتمام **الطريق القديمة** (طريق القدماء - فيا أنتيكوا) بالشمولية الميتافيزيقية. وبعد تألق أوكم، وبوريدان، والأورسمي ومعاصريهم في القرن الرابع عشر، كانت **الطريق** الحديثة نفسها قد فقدت جزءاً كبيراً من زخمها الأصلي. ومـع حلول القرن الخامس عشر بدأت شعلة المدرسيـة السكولاستيكية الفكرية تخبو. وهكـذا، فـإن تدفق التراث الأفلاطوني جاء دليل هبوب ريـاح فتية ورحابة دائبة على إعـادة إنعاش الفكر الأوروبي وتفعيله. ورداً على وقوع الجامعات في أسر تزمت فكري متخلـف وراكد، جرى تأسيس أكاديميـة أفلاطونية بفلورنسـة في النصف الثاني من القـرن الخامس عشر، تحت رعاية **كوسيمو دي مديتشي**، وبقيادة **فيتشينو**، سرعان ما أصبحت الحوزة المزدهرة للبعث الأفلاطوني.

في الأفلاطونيـة والأفلاطونيـة الجديـدة اكتشـف الإنسانيـون تراثـاً روحياً غير مسيحـي ذا عمق ديني وأخلاقي بـدا مناظراً لما لدى المسيحية نفسها من هذا العمق. فالأفلاطونية الجديدة تشي بوجود دين كوني شامل أو كلي، ربما كانت المسيحية تجليها الأقصى ولكنه ليس الوحيد. ومن خلال دفع مغزى رأي **بترارك** **بشيشرون** خطوة إلى الأمـام، كتب **إيراسموس** عن استصعابه العزوف عـن عبادة **سقراط** وتقديسه، مثل أي قديـس. شكلـت قوائم كتب الإنسانيـين المطلوبة للقراءة الموسعـة فجأة دليلاً على وجـود تقليد يحض على الاطلاع، وعلـى امتلاك رؤية فكرية، روحية، وإبداعية، تقليد تجلـى ليس عند كلاسيكيي الإغريـق وحسب، بل وعبر التاريخ الحضاري من أوله إلى

آخره – تجلى في مآثر **هوميروس**، في خطب زرادشت، في كابالا اليهود، في النصوص البابلية والمصرية – بوحاً عابراً للثقافات أذاع «لوغوساً» (عقلاً) دأب على التعبير المستمر والكوني عن نفسه.

مع تدفق هذا التقلد جاءت رؤية جديدة للإنسان، وللطبيعة، وللسماء. راحت الأفلاطونية الجديدة، بالاستناد إلى تصور **أفلوطين** للعالم فيضاً من الواحد المتعالي، تصور الطبيعة مشحونة بالقداسة، تعبيراً نبيلاً عن نفس العالم. بدت النجوم والكواكب، والضوء، والنباتات، وحتى الصخور ذات بعد مقدس. أعلن إنسانيو الأفلاطونية الجديدة أن نور الشمس هو نور الرب، كما المسيح هو نور العالم، حيث يكون الخلق كله غارقاً في بحر من القداسة وتكون الشمس ذاتها، منبع الضوء والحياة، حائزة على مواصفات إلهية. حظيت النظرة الفيثاغورسية القديمة القائلة بكون منظم وفق أشكال وصيغ رياضية متعالية بقدرٍ مكثف من الاهتمام المتجدد، ووعدت بالكشف عن أن الطبيعة ذات ذكاء صوفي يتحدث بلغة الأرقام والهندسة. عاد بستان العالم فتاناً، حيث قوى السحر والمعاني المتعالية كامنة في كل جزء من أجزاء الطبيعة.

كذلك حظي تصور الإنسانيين الأفلاطوني الجديد للإنسان بقدرٍ موازٍ من التكريم. فقد بدا، وهو الحائز على ومضة إلهية، مؤهلاً لأن يكتشف في داخله صورة الألوهية اللانهائية. بدا كوناً مصغراً جزئياً نبيلاً مجسّداً للكون السماوي الكلي الكبير. أكد فيتشينو في كتابه **لاهوت أفلاطون** أن الإنسان ليس فقط «وكيل الرب» بطاقاته الأرضية العظيمة، بل و«يكاد أن يكون متمتعاً بعبقرية مؤلف السماوات نفسها» من حيث مدى ذكائه. **وفيتشينو**، ذلك المسيحي الورع، بالغ في إطرائه نفس الإنسان مضفياً عليها قابلية «التحول، بمعنى من المعاني، إلى الأشياء كلها، بل وحتى إلى إله... عن طريق الذكاء والإرادة، بالإفادة من هذين الجناحين الأفلاطونيين التوءمين».

ومع اكتساب الإنسان الآن، في ضوء الماضي الكلاسيكي الذي تمت إعادة إحيائه، لوعي جديد بدوره النبيل في الكون، تكشف أيضاً معنى جديد للتاريخ. قام الإنسانيون بتبني التصور الإغريقي –اليوناني القديم للتاريخ دورانياً لا خطياً، كما في النظرة

اليهوديـة- المسيحية التقليدية ورأوا حقبتهم ميـلاداً جديداً خارجاً من رحم الظلام البربـري للعصور الوسطى، عودة إلى المجد القديم، فجر عصر ذهبي آخر. وفي نظر إنسانيـي الأفلاطونيـة الجديدة، لم يكن هـذا العالم، وكذلك الإنسـان، ساقطاً، كما سبق له أن بدا **لموسى وأوغسطين**.

ربمـا كان بيكو ديلا ميرانـدولا الشاب واللامع أنجح تلخيص مكثف لهذه الروح القائمة على التوفيقية الدينية، وسعة الاطلاع، والاستصلاح المتفائل لألوهية الإنسان المحتملـة. عـام 1486، وهو في الثالثـة والعشرين من العمر، أعلـن بيكو عن اعتزامه الدفـاع عن تسـع مئة أطروحة مقتبسة مـن مجموعة متنوعة من الكتـاب اليونانيين، واللاتـين، واليهود، والعرب، ودعا باحثين من سائر أرجاء أوروبا إلى روما؛ للمشاركة في سجال مفتـوح، وألّف للمناسبة كتابه الشهير **خطاب عن جلال** الإنسان. وفيه قام بيكـو بوصف الخلق، مستنداً إلى **التكويـن** (سفر التكوين في العهد القديم) من جهة **والتيمايوس** من جهة ثانيـة، بوصفهما مرجعين أوليين، إلا أنه ما لبث أن تجاوزهما: فحـين كان الـرب قـد استكمل إنجاز خلـق العالم، بوصفـه الهيـكل المقدس لحكمته الإلهيـة، ارتأى أخـيراً خلق الإنسان الذي كان من شأن دوره أن يتمثل في إغراق جلال عمـل الرب العظيم في بحر من التأمل، والإعجـاب، والمحبة. غير أن الرب ما لبث أن اكتشف عدم بقاء أي نماذج أصلية ليصنع الإنسان بها، فقال لآخر مخلوقاته:

> اسمـع يـا آدم: لم نعطك أي مـكان ثابت، أي شـكل يخصك وحدك، أي وظيفة خاصة، ولهذا السبب، يمكنك امتلاك وحيازة، حسب رغبتك ورأيك، أي مكان، وأي شكل، وأي وظيفة كما يحلو لك. إن طبيعة المخلوقات الأخرى، وقـد باتت محسومـة، محصورة داخل حـدود رسمناها نحن [الـرب]. أما أنت، غير المحصور بأي حـدود، فسوف تبادر بنفسك إلى تقرير مواصفات طبيعتـك الخاصة، وفقاً لإرادتك الحرة، هـذه الإرادة التي وضعتك بيدها. أسكنتـك مركز العـالم تيسيراً لك متابعة كل ما هـو موجود في هذا العالم. لم نجعلـك سماويـاً، ولا أرضيـاً، ولم نجعلـك فانيـاً ولا خالـداً، لتمكينك، بوصفك مقولب نفسك وصانع ذاتك الأكثر حرية والأوفر شرفاً، من صياغة

> شخصك وفق الصيغة المفضلة لديك. ستكون قادراً على النزول إلى أشكال الكينونة الدنيا، التي هي الحيوانات المتوحشة؛ ستكون متمتعاً بنعمة الولادة من جديد من رحم حكم نفسك أنت في قالب الكائنات الأسمى التي هي كائنات ربانية[42].

نعم، مُنح الإنسان الحرية، والتحولية، والقدرة على تغيير الذات: أكد **بيكو**، إذًا، أن الإنسان كان، في الديانات الباطنية القديمة، قد رُمز إليه بشخصية **بروميثوس** الأسطورية العظيمة. كان الرب قد أنعم على الإنسان بنعمة القدرة على تحديد موقعه في الكون بحرية، وصولاً حتى إلى نقطة الصعود إلى التوحد الكامل مع الرب. فمعنى مجد الإنسان، قدراته الفكرية، وقابليته للارتقاء الروحي غير الملوثة بالخطيئة الأصلية التوراتية على ما يبدو، لدى الإغريق الكلاسيكيين، بدأ ينتعش من جديد في وجدان الإنسان الغربي وقلبه.

بات نمط تحصيل المعارف عن الكون، هو الآخر، مختلفاً. بات الخيال يحتل أعلى المراتب على سلم الطيف المعرفي، دون أي نظير على صعيد القدرة على التعامل مع الحقائق الميتافيزيقية. بات الإنسان، عبر الاستخدام المنضبط للخيال، قادراً على تمكين وعيه من إدراك تلك الأشكال (المُثُل) الحية المتعالية الآمرة للكون. وهكذا، فإن العقل عاد قادراً على استعادة أعمق آيات تنظيمه الخاص، وعلى التوحد مع الكون من جديد. وخلافاً للمدرسيين، بتجريبيتهم وملموسيتهم المتزايدتين، اكتشف إنسانيو الأفلاطونية الجديدة معنى أنموذجياً أصلياً في كل واقع ملموس، وظفوا الأساطير أدوات إيصال رؤى ميتافيزيقية وسايكولوجية، وظلوا دائمي الرصد لمعاني الأشياء الخفية.

غداة قيام الأفلاطونية الجديدة باستيعاب التنجيم وضم آلهة الوثنيين إلى هيكل الواقع، راح إنسانيو النهضة يوظفون بانثيون الآلهة الكوكبية أنماطاً للخطاب الخيالي. ثمة مدرسيون بارزون، مثل اسماني القرن الرابع عشر الأورسمي، كانوا قد عارضوا مزاعم المنجمين التنبؤية، غير أن التنجيم عاد، بتأثير الإنسانيين، إلى الازدهار – في أكاديمية فلورنسة، وفي بلاطات الدوائر الأرستقراطية الملكية، وفي الفاتيكان. ومع

أن الـرب اليهودي- المسيحي بقي هو صاحـب اليد العليا، فإن آلهة الإغريق والرومان وإلهاتهـم وُهبوا حيـاة وقيمة جديدتين في مخطط الأشيـاء. انتشرت خرائط الأبراج على نطاق واسع، وباتت الإشارات إلى القوى الكوكبية والرموز البرجية كلية الحضور. صحيـح أن علم الأساطـير (الميثولوجيا)، علـم التنجيم (الإسترولوجيـا)، والنـزعة الباطنية لم تغب قط، حتى عن الثقافة في القرون الوسطى الرشيدة (الأرثوذكسية): وثمـة الاستعارات والصـور المجازية الفنية، وثمـة أسماء أيام الأسبـوع المأخوذة من الكواكـب، ثمة تصنيف العناصـر والأمزجة، وثمة جوانب كثيرة أخرى للعلوم والفنون الليبراليـة المنعكسة جميعاً في حضورها المستمـر، غير أنها الآن تمت إعادة اكتشافها في ضـوء جديـد أسهم في إعادة تفعيل مكانتها الكلاسيكية مـن جديد. استعاد الآلهة جـلالاً مقدساً، إذ قُدمـت أشكالهم في لوحات وتماثيل بجماليـة وحساسية تضاهيان نظيرتهما في الصور القديمة. بدأ الناس ينظرون إلى الميثولوجيا الكلاسيكية نظرتهم إلى حقيقة دينية نبيلة تخص أولئك الذين عاشوا قبل المسيح، نظرتهم إلى ميثولوجيا بحد ذاتهـا، حتى أصبحت دراستها صيغـة أخرى من صيغ **التثقيـف الديني** (دوكتا بيتاسـ). **ففينوس** الوثنيـين، إلهة الجمال، تمـت استعادتها، بوصفهـا رمز جمال الـروح، أنموذجـاً أصلياً يسهـم في استثارة محبة الرب في النفس في عقل الرب، بما يمكّن من النظر إليها على أنها تجلٍّ بديل **لمريم العذراء**. ثمة صور ومبادئ أفلاطونية تمـت إعادة تصورها في أثواب مسيحية، وثمة آلهـة وأنصاف آلهة إغريقية تم النظر إليها على أنها ملائكة مسيحية، وجرى التسليم بأن أستاذ **سقراط** في الندوة: **ديوتيما** كان يستلهـم الروح القدس. ثمـة توفيقية مرنة بدأت تنشأ؛ إسهاماً في احتضان حشد متنوع من التقاليد ووجهات النظر، مع اعتناق الأفلاطونية إنجيلاً جديداً.

فيمـا كانـت المدرسيـة دائبة بنشـاط على دفع عجلـة العقل العقـلاني في التراث الأرسطوطاليسـي إلى الأمـام، وفيمـا كانـت الطـرق الإنجيلية وفرق حوض الراين الصوفيـة دائبـة علـى رفـد القلـب الروحـي في الـتراث المسيحـي البدائـي، بادرت المدرسـة الإنسانية إلى استحضـار الذكاء الإبداعي القائم علـى الخيال لدى التراث الأفلاطوني، وراحت سائر هذه التطورات تتقدم عبر شعابها المختلفة نحو إعادة بناء

علاقة الإنسان بالسماء. أضفت الإنسانية شرفاً جديداً على الإنسان، معنى جديداً على الطبيعة، وأبعاداً جديدة على المسيحية، ولكن مع قدرٍ أقل من صفة الإطلاق. حقاً، كان الإنسان، الطبيعة، والتراث الكلاسيكي قد تم إلباسها جميعاً ثوب القداسة والألوهية في المفهوم الإنساني الذي استثار حركة توسيع جذرية لرؤية الإنسان ونشاطه إلى ما وراء الأفق في القرون الوسطى، وذلك ما شكل تهديداً للنظام القديم على نحوٍ لم يحسن الإنسانيون توقعه سلفاً.

مع إعادة اكتشاف تراث روحي متطور وقابل للحياة ولكنه غير مسيحي، ما لبثت فرادة الوحي المسيحي المطلقة أن أصبحت نسبية وتعرضت مرجعية الكنيسة الروحية للتقويض المضمر. يضاف إلى ذلك أن تمجيد الإنسانيين لباطنية وغنى الخيال الإنساني الفردي تجاوز الحدود الدوغمائية (العقدية الجامدة) لصيغ روحانية الكنيسة التقليدية المصرة على التبرُّؤ من أي خيال خاص فالت من القيود، بوصفه خطراً خدمة للطقوس، والصلوات، والتأملات المنصبة على أسرار ومعجزات العقيدة المسيحية، المحددة مؤسسياً. وبالمثل فإن تأكيد الأفلاطونية الجديدة للقداسة الكامنة في الطبيعة كلها شكل تحدياً للنزوع اليهودي. المسيحي الأرثوذكسي (الرشيد) نحو القول بتعالي الرب المطلق، وبقداسته الفريدة وألوهيته الكاملة التي لم يتم كشف النقاب عنها إلا في أمكنة خاصة مثل جبل سيناء أو الغولغاثا (الجلجلة) في الماضي التوراتي البعيد. كذلك كانت جملة المضامين الاشتراكية (القائمة على الإيمان بتعدد الآلهة) للكتابات الإنسانية الأفلاطونية الجديدة التي بدت إشارتها إلى الزهرة (فينوس)، زحل (ساتورن)، أوبروميثوس دالة على ما هو أكثر من صور مجازية مناسبة، مثيرة لقدرٍ استثنائي من الإزعاج.

ومما انطوى على قدرٍ مكافئ من الإزعاج للاهوتيين المحافظين أن الأفلاطونيين الجدد يؤمنون بالومضة الإلهية غير المخلوقة في الإنسان، التي تستطيع العبقرية الربانية من خلالها أن تستولي على الشخصية الإنسانية، فترفع الإنسان إلى قمم الألق الروحي وقوة الإبداع. وفي حين أن هذا التصور، مثله مثل جملة الميثولوجيات القديمة القائمة على تعدد الآلهة، قد وفر أساساً وحافزاً لعبقرية النهضة الفنية

الناشئـة (كان ميـكال آنجلو، مثلاً، أحـد تلاميذ فيتشينو في فلورنسـة)، فإنه أسهم أيضاً في اختزال حصر الكنيسة للقداسة والألوهية بالرب وحده وبالمؤسسات الكنسية المقدسـة. إن رفع الإنسان إلى مرتبة موازية لمرتبة الرب، كما جاء على لسان فيتشينو وبيكـو، بـدا متناقضاً مـع الثنائيـة المسيحيـة الأرثوذكسيـة المحددة بقـدرٍ أكبر من الصرامة فيما بين الخالق والمخلوق، ومع عقيدة السقوط. كان من السهل تفسير بيان بيكـو في **الخطـاب** حول قدرة الإنسان على تحديد كينونته على أي من مستويات الكون بمـا في ذلك التوحد مع الرب، دون أي ذكر لمخلص وسيط، على أنه هرطقة وعدوان على المؤسسة المقدسة القائمة.

لا غرابة، إذًا، أن لجنة بابوية دانت سلسلة من أطروحات **بيكو**، أو أن البابا فرض حظراً على الاجتماع الدولي العلني الذي كان قد خطط بيكو له. ومع ذلك فإن هيئة الكنيسة في روما قطعت شوطاً كبيراً في تحمل، بل وحتى احتضان الإحياء الكلاسيكي، خصوصاً مع وصول رجال مثل ميديتشي فلورنسة إلى السلطة البابوية وشروعهم في استخـدام موارد الكنيسة لتمويل المآثـر الفنية العظيمة للنهضة (مصدرين صكوك غفران، مثلاً، للإسهام في تسديد تكاليفها). كان لدى بابوات النهضة ما يكفي من الولـع بالحركة الثقافيـة الجديدة، بإغناءاتها الكلاسيكيـة والعلمانية للحياة، حتى بـدت رعايـة الكنيسة الروحية للكتلـة الأكبر من النفوس المسيحيـة مهملة تماماً في الغالب. كان الإصلاح (الديني) هو الذي سيتعرف على جميع التجاوزات التي درجت الحركة الإنسانية على تشجيعها ضد العقيدة المسيحية الرشيدة –من قبيل القول:إن الطبيعة ذات قدسية كامنة، بالحسية وتعددية الآلهة الوثنيين، بتأليه الإنسان، بدين كـوني شامل– وسيدعو، من ثـم، إلى منع النهضة من إضفـاء الصفة الهلينية على المسيحيـة. ومع ذلك فإن المحتجـين البروتستانت كانوا في الوقت نفسه سيبنون على أساس نفس تلك الانتقـادات الإنسانية للكنيسة، كما على قاعـدة حركات المطالبة بالإصـلاح الروحي والمؤسسي. ما لبثت الحساسية الدينية الجديدة لدى الإنسانيين أن أعادت تفعيل الحياة الروحية للثقافة الغربية تماماً عند منعطف بدئها بالاهتراء تحت وطأة علمنة الكنيسة والعقلانيـة المتطرفة لجامعات أواخر العصور الوسطى.

غير أن هذه الحساسية كانت أيضاً مرشحة، عبر تأكيد سلسلة من القيم الدينية الهلينية - المسيحية المختلطة، لاستثارة رد فعل يهودي - مسيحي طهري متزمت ضد هذا الاجتياح الوثني للدين التقليدي المقدس الذي لا يعرف سوى الوحي الإنجيلي سنداً.

لم تكن العواقب العلمية المترتبة على البعث الأفلاطوني أقل شأناً من نظيرتها الدينية. فمعاداة الإنسانيين للأرسطوطاليسية تمخضت عن تدعيم تحرك الثقافة نحو الاستقلال الفكري عن المرجعية متزايدة العقدية الجامدة (الدوغمائية) للتراث الأرسطوطاليسي المهيمن على الجامعات. وبقدرٍ أكبر من التخصيص، كان من شأن تدفق نظرية **فيثاغورس** الرياضية، حيث القياس الكمي للعالم قادر على إماطة اللثام عن نظام مقدس منبثق من الذكاء الأسمى، أن يلهم مباشرةً **كوبرنيك** وخلفاءه عبر **غاليليو ونيوتن** في جهودهم الرامية إلى اختراق أسرار الطبيعة وألغازها. قامت الرياضيات الأفلاطونية الجديدة، متضافرة مع العقلانية والتجريبية الوليدة للمدرسيين الجدد بتوفير أحد المكوِّنات الأخيرة اللازمة لانبثاق الثورة العلمية. وإيمان كوبرنيك وكبلر الأفلاطوني الجديد الراسخ والعنيد بأن الكون المرئي متطابق، ومفسّر بصيغ رياضية بسيطة، ورشيقة هو الذي ألزمها بإطاحة نظام المركزية الأرضية المعقد ومتزايد الصعوبة لعلم الفلك البطليموسي.

كذلك تأثر تطور الفرضية الكوبرنيكية بإضفاء الأفلاطونيين الجدد صفة القداسة على الشمس، كما تجلى عند **فيتشينو** خصوصاً. والزخم الفكري الذي وظفه **كوبرنيك** وخصوصاً **كبلر** لتحويل الكون القائم على مركزية الأرض تلقى دفعاً ذا شأن من إدراكهما الأفلاطوني الجديد للشمس، بوصفها عاكسة لرئيس الآلهة المركزي، مع الكواكب الأخرى والأرض دائرة حولها (أو متحركة حركات عبادة حولها كما قال كبلر). كانت **جمهورية أفلاطون** قد أعلنت عن اضطلاع الشمس في الملكوت المرئي بنفس دور فكرة الخير السامية في الملكوت المتعالي. ونظراً للنعم غير المحدودة من ضوء، وحياة، ودفء النابعة من الشمس، أكثر كيانات السماوات ألقاً وقدرةً على الخلق، ما من جسم آخر بدا مضاهياً لها على صعيد الاضطلاع بدور مركز الكون.

يضاف إلى ذلك، وخلافاً للكون الأرسطوطاليسي النهائي أو المحدود، أن الطبيعة اللانهائية لرئيس الآلهة الأعلى عند الأفلاطونيين الجدد، والخصوبة اللامحدودة على صعيد الخلق، كانتا تشيان باتساع مناظر للكون بما زاد من عمق الهوة الفاصلة عن البنية المعمارية التقليدية للكوزموس (الكون) في القرون الوسطى. وتبعاً لذلك، فإن كاردينال الكنيسة المتبحر وعالم الرياضيات، الفيلسوف في منتصف القرن الخامس عشر: نيكولاس كوسا، طرح فكرة أرض متحركة كجزء من كون لا نهائي أفلاطوني جديد بلا مركز (أو كلي المركز).

وهكذا فإن حركة البعث الأفلاطونية لدى الإنسانيين امتدت آنياً إلى قلب عملية خلق الحقبة الحديثة، ليس فقط عبر إلهام النهضة ذاتها - مع ما تمخضت عنه الأخيرة من إنجازات فنية، ونزعات توفيقية فلسفية، ودعوات إلى تقديس عبقرية الإنسان - بل ومن خلال عواقبها المباشرة وغير المباشرة بالنسبة إلى كل من الإصلاح (الديني) والثورة العلمية أيضاً. ومع استعادة جملة المصادر والمراجع المباشرة للخط الأفلاطوني، باتت المسيرة في القرون الوسطى مكتملة بمعنى من المعاني. إن شيئاً شبيهاً بالحالة الإغريقية القديمة للتوازن والتوتر بين **أرسطو وأفلاطون**، بين العقل والخيال، بين الحلول (الكمون) والتعالي، بين الطبيعة والروح، بين العالم الخارجي والنفس الداخلية، كان بادئاً بالظهور في الثقافة الغربية - حالة استقطاب زادتها المسيحية نفسها تعقيداً وكثافة بجدلها (ديالكتيكها) الداخلي الخاص. ومن رحم هذا التوازن القلق، ولكن الخصب، كان سيخرج العصر اللاحق.

على العتبة

خلال الحقبة في القرون الوسطى الطويلة، كانت حالة نضج جبارة قد تحققت داخل البنية المسيحية على جميع الجبهات، الفلسفية، والسايكولوجية، والدينية، والعلمية، والسياسية، والفنية. فمع حلول أوج العصور الوسطى المتأخرة، كان هذا التطور بادئاً بتحدي حدود تلك البنية. كان النمو الاجتماعي والاقتصادي الخارق قد وفر أساساً رحباً لمثل هذه الحركية الثقافية، التي لقيت مزيداً من الحفز وقوة الدفع جراء قيام أنظمة الحكم الملكية العلمانية المتنافسة مع الكنيسة بتعزيز سلطتها السياسية. من

قلب النظام الإقطاعي كانت قد نشأت ونمت سلسلة من المدن، النقابات، والكارات، والروابط، والدول، والتجارة الدولية، وطبقة تجارية جديدة، وكتلة فلاحية متحركة، وبنى وهيكليات تعاقدية وحقوقية جديدة، وبرلمانات، وحريات تعاونية، وصيغ مبكرة لأنظمة حكم دستورية وتمثيلية. ثمة إنجازات تكنولوجية مهمة تحققت وتمت إشاعتها. حصل تقدم كبير على أصعدة البحث والتعليم، داخل الجامعات وخارجها على حدٍّ سواء. بدأت التجربة الإنسانية في الغرب تحقق مستويات جديدة من الإتقان، والتعقيد، والاتساع.

وقد تجلى طابع هذا التقدم على الصعيد الفلسفي في تأكيد الإكويني الاستقلال الديناميكي الجوهري للكائن الإنساني، لأهمية العالم الطبيعي الوجودي (الأنطولوجي)، ولقيمة المعرفة التجريبية، بوصفها جميعاً عناصر حقيقية وجوهرية في الكشف عن السر الإلهي. وعلى نحوٍ أعم، تأكد هذا الطابع في تطوير المدرسيين الطويل والسجالي للنزعتين الطبيعية والعقلانية، وفي **خلاصاتهم** الموسوعية المذيبة للفلسفة والعلم الإغريقيين في البوتقة المسيحية. وقد بات واضحاً للعيان في الإنجاز المعماري الذي لا يضاهي للكاتدرائيات القوطية وفي ملحمة دانتي المسيحية العظيمة. كان صارخاً في العلوم التجريبية المبكرة التي استحدثها وطرحها بيكون وغروسبتست، في تشديد أوكم على الاسمانية والفصل بين العقل والإيمان، وفي إنجازات بوريدان **والأورسمي** النقدية في العلوم الأرسطوطاليسية. كان من الممكن رؤية طابع هذا التقدم في صعود الصوفية العامية والتدين الخاص (الباطني)، وفي الواقعية والرومنتيكية الجديدتين في كل من المجتمع والفنون، في علمنة المقدس، كما تتجلى في تمجيد الحب الخلاصي والإنقاذي من قِبَل التروبادوريين والشعراء. وكان من الممكن قياسه بانبثاق حساسيات بالغة التعقيد، والحصافة، والفطنة، والصفاء الجمالي، مثل حساسية بترارك، ولا سيما في صياغته لمزاج بالغ الفردانية ديني التوجه وعلمانية في الوقت نفسه. كان واضحاً في إحياء الإنسانيين للأدب الكلاسيكي، استعادتهم للتراث الأفلاطوني، ولتأسيسهم في أوروبا لتعليم علماني مستقل للمرة الأولى منذ سقوط الأمبراطورية الرومانية. وربما كان ذلك التقدم متجلياً بأوضح أشكاله في الصورة

البروميثوسية الجديدة للإنسان التي أطلقها كل من بيكو وفيتشينو. ثمة استقلال روحي جديد ومتعاظم كان ظاهراً في كل مكان، معبراً عنه بأساليب متفرعة غالباً، ولكنها متوسعة دائماً. ببطء، وبألم، ولكن بكثير من الروعة، مع قوة يتعذر الإفلات من قبضتها، كان العقل الغربي منخرطاً في عملية الانفتاح على كون جديد.

كانت عملية الحَضْن في القرون الوسطى للثقافة الأوروبية قد اقتربت من عتبة حاسمة، لن تعود بعدها قابلة للاحتواء في البنى القديمة. وبالفعل فإن مسيرة اختصار نضج الغرب التي استغرقت ألفاً من السنين كانت موشكة على تأكيد ذاتها في سلسلة من الزلازل الثقافية الهائلة المرشحة للتمخض عن ميلاد العالم الحديث.

الجـزء الخامـس

النظـرة الحديثـة إلى العالـم

كانت النظرة الحديثـة إلى العالم نتاج تلاقٍ غير اعتيادي لجملة أحداث، وأفكار، وشخصيات، كانت، على تنوعها المتضارب، تجسد رؤية شديدة الإلزام عن الكون وعن مكان الكائن الإنساني فيه - رؤية جديدة جذرياً من حيث الطابع، وزاخرة بالمفارقات مـن حيث العواقب. تلك العوامل ذاتها كانت تعكس، بل وتُحدِث، تغييراً بالغ العمق في الشخصيـة الغربية. ولفهم الانبثاق التاريخي للعقل الحديث، سنبادر الآن إلى معاينة زحمـة الأحقاب الثقافية المتداخلة تشابكاً والمعروفـة بالنهضة، والإصلاح (الديني)، والثورة العلمية.

النهضـة

تكمـن ظاهـرة النهضة في نوعية تعبيراتها غير المسبوقـة بمقدار ما هي كامنة في التنـوع المجرد لهذه التعبيرات. ففي غضون جيل واحـد أنتج **ليوناردو**، **مايكل أنجلو**، **ورفاييـل** مآثرهـم، اكتشـف **كولومبوس** العالم الجديـد، تمرد لوثر علـى الكنيسة الكاثوليكية، وأطلـق حركة الإصلاح الديني، واكتشـف كوبرنيك فرضية كون شمسي المركـز، وأعطى إشارة بـدء الثورة العلمية. ومقارنة بأسلافـه في القرون الوسطى بدا النهضوي مقذوفاً بغتة إلى مرتبة تكاد أن تكون فوق إنسانية، خارقة. بات الإنسان قـادراً علـى اختراق أسرار الطبيعـة وتأملها، في الفن كما في العلـم، بقدرٍ لا يضاهى من الإتقان الرياضي، من الدقة التجريبية، ومن القوة الجمالية الملغزة. كان قد وسّع العـالم المعروف على نحوٍ هائل، قد اكتشف قارات جديـدة، ودار حول كوكب الأرض. بات قادراً على تحدي السلطات التقليدية وتأكيد حقيقة مستندة إلى محاكمته هو. بات قادراً على تذوق وتقويم كنوز الثقافة الكلاسيكية، مع بقائه شاعراً بقدرته على تجاوز الحـدود القديمة وصولاً إلى إماطة اللثام عن عوالم جديدة كلياً. سائر فنون الموسيقا

متعددة الأصوات، المأساة والملهاة، الشعر، الرسم، الهندسة المعمارية، والنحت - بلغت مستويات جديدة من التعقيد والجمال. باتت العبقرية ونزعة الاستقلال الفرديتان ظاهرتين على نطاق واسع. ما من مجال من مجالات المعرفة، الإبداع، أو الاستكشاف بدا بعيداً عن متناول الإنسان.

مع مجيء عصر النهضة، صارت حياة الإنسان في هذا العالم منطوية على قيمة أصلية مباشرة، وعلى قدرٍ من الإثارة، وعلى مغزى وجودي، يوازي بل ويحل محل التركيز في القرون الوسطى على مصير روحي ينتمي إلى العالم الآخر. لم يعد الإنسان عديم الشأن نسبة إلى الرب، الكنيسة، أو الطبيعة. على جبهات كثيرة، في مجالات متنوعة من النشاط الإنساني، بدا إعلان بيكو لشرف الإنسان وكرامته متحققاً. من بداياتها مع بترارك، **بوكاتشيو**، **بروني**، **والبرتي** إلى أواخر ممثليها مع **شكسبير**، **سيرفانتيس**، بيكون، وغاليليو، مروراً **بإيراسموس**، **مور**، **ماكيافيلي**، **ومونتاني**، لم تتوقف النهضة عن إنجاب قمم جديدة على صعيد الإنجاز الإنساني. ومثل هذا التطور الاستثنائي المدهش للوعي والثقافة الإنسانيين، لم يكن قد حصل منذ المعجزة الإغريقية القديمة لحظة ولادة الحضارة الغربية بالذات. حقاً، وُلد الإنسان الغربي ولادة جديدة.

من الخطأ، ربما، مع ذلك رؤية انبثاق النهضة نوراً وبهاءً من الألف إلى الياء، لأنها جاءت في أعقاب سلسلة من الكوارث الحقيقية، وازدهرت في زحمة سلسلة متواصلة من الانتفاضات والهزات. فبدءاً بمنتصف القرن الرابع عشر، قام وباء الطاعون الأسود باكتساح أوروبا، وأودى بحياة ثلث سكان القارة، مقوِّضاً، على نحوٍ قاتل، توازن العناصر الاقتصادية والثقافية التي كانت قد تحملت وطأة حضارة العصر الوسيط. كثيرون اعتقدوا أن غضب الرب قد نزل على العالم. حرب المئة سنة بين إنجلترا وفرنسا كانت صراعاً متمادي التدمير، فيما تعرضت إيطاليا لعمليات التخريب والتلف؛ جراء غزوات متكررة وصراعات داخلية دامية. كان القراصنة، قطاع الطرق، والمرتزقة دائمي الحضور. النزاعات الدينية اكتسبت أبعاداً دولية. كساد اقتصادي بالغ القسوة، بقي شبه شامل وعام على امتداد عقود من الزمن. كانت الجامعات

مصابة بعلل التلكس وتصلب الشرايين. ثمة أمراض جديدة دخلت أوروبا عبر مرافئها، وأنزلت ضرباتها الموجعة. السحر الأسود وعبادة الشيطان ازدهرا، مثلهما مثل الجَلْد الجماعي: رقصة الموت في المقابر، القداس الأسود، محاكم التفتيش، عمليات التعذيب، والإعدام حرقاً. الدسائس الكنسية كانت دارجة، وقد اشتملت على أحداث مثل عملية اغتيال مدعومة من البابا أمام مذبح كاتدرائية فلورنسة في أثناء القداس الاحتفالي يوم أحد الفصح. جرائم القتل، الاغتصاب، والسطو كثيراً ما كانت وقائع يومية، المجاعات والأوبئة أخطاراً سنوية. كان تهديد قيام جحافل الأتراك باجتياح أوروبا ماثلاً في أي لحظة. كان ثمة فيض من التوقعات الكارثية الرؤيوية. والكنيسة نفسها، مؤسسة الغرب الثقافية الأساسية، بدت لكثيرين بؤرة الفساد الفعلية، بعيدة عن التماسك الروحي بنيةً وهدفاً. تلك هي خلفية مظاهر الانحطاط الثقافي، العنف، والموت، الشاملة التي كانت شاهداً على «الميلاد الجديد» للنهضة.

وكما مع الثورة الثقافية في القرون الوسطى قبل بضعة قرون، ثمة اختراعات تقنية لعبت دوراً محورياً في إنشاء الحقبة الجديدة. أربعة اختراعات خصوصاً (وجميعها ذات أسلاف مشرقية) كانت قد انتشرت على نطاقٍ واسع في الغرب مع مجيء هذا الزمن، وقد انطوت على تبعات ثقافية بالغة الأهمية: **البوصلة المغناطيسية**، التي أتاحت المشروعات الملاحية العظيمة التي فتحت كوكب الأرض أمام الاستكشاف الأوروبي؛ البارود الذي أسهم في زوال النظام الإقطاعي وصعود النزعة القومية؛ الساعة الميكانيكية التي أحدثت انقلاباً حقيقياً في علاقة الإنسان بالزمن، بالطبيعة، وبالعمل، فاصلة ومحرِّرة بنية الفاعليات الإنسانية عن هيمنة إيقاعات الطبيعة، ومنها على التوالي؛ و**آلة الطباعة** التي أفضت إلى زيادة هائلة في التعليم، جعلت الكلاسيكيات القديمة والمؤلفات الحديثة على حدٍّ سواء في متناول أيدي جمهور متزايد الاتساع باطراد، وأنزلت ضربة كبيرة باحتكار رجال الدين الطويل للتعليم.

كل هذه الاختراعات كانت دائبة بقوة على التحديث، وصولاً إلى العلمنة في جميع آثارها. فالصعود المدعوم بالمدفعية للدول القومية المنفصلة ولكن المتجانسة داخلياً مهد الطريق ليس فقط أمام الإطاحة بالبنى الإقطاعية في القرون الوسطى، بل وأمام

تمكين القوى العلمانية من تحدي الكنيسة الكاثوليكية. وبتأثير موازٍ في مجال الفكر، أتاحت آلة الطباعة فرصة الانتشار السريع للأفكار الجديدة والثورية في الغالب عبر أوروبا. ولولا هذه الآلة لبقيت حركة الإصلاح الديني محصورة بنزاع لاهوتي ثانوي نسبياً في واحد من أقاليم ألمانيا النائية، ولظلت الثورة العلمية، وهي المعتمدة على التواصل الدولي فيما بين أعداد كبيرة من العلماء، مستحيلة تماماً. يضاف إلى ذلك أن انتشار الكلمة المطبوعة وتضاؤل الأمية أسهما في ظهور مزاج ثقافي جديد مطبوع بصيغ تواصل واختبار شخصية وخاصة، غير جماعية أو مشاعية، مما شجع تنامي النزعة الفردية. وكل من القراءة الصامتة والتأمل المنعزل ساعد على تحرير الفرد من طرائق التفكير التقليدية، ومن التحكم الجماعي بالتفكير، بعد أن بات القراء الأفراد الآن قادرين وحدهم على الوصول إلى طيف واسع من الآراء وأشكال التجربة الأخرى.

تقدمياً في نتائجه بالمثل كان تطور الساعة الميكانيكية التي أصبحت بمنظومتها المضبوطة بدقة من العجلات والمسننات أنموذجاً إرشادياً للآلات الحديثة، مسرّعة تقدم الابتكار الميكانيكي وعمليات بناء المكائن من جميع الأنواع. وما لا يقل أهمية عن ذلك أن الانتصار الميكانيكي الجديد وفّر مثالاً مفهومياً ومجازياً أساسياً لعلم الحقبة الجديدة الناشئ -بل لمجمل العقل الحديث في الحقيقة- مشكلاً بعمق بنية النظرة الحديثة إلى الكون والطبيعة، إلى الكائن البشري، إلى المجتمع المثالي، وحتى إلى الرب. وبالمثل فإن الاستكشافات الكوكبية التي جعلتها البوصلة المغناطيسية ممكنة دفعت حركة التجديد الفكري دفعاً بالغ القوة، عاكسة ومشجعة التقصي العلمي الجديد للعالم الطبيعي، ومضاعفة تأكيد شعور الغرب بأنه الجبهة البطولية للتاريخ المتحضر. وعن طريق الكشف الواضح وغير المتوقع لأخطاء الجغرافيين القدامى وجهلهم، نجحت اكتشافات المستكشفين، وأضفت على العقل الحديث إحساساً جديداً بكفاءته الخاصة، بل وحتى بتفوقه على كبار أساتذة القديم السابقين الأفذاذ – مقوّضة، على الطريق، مرتكزات جميع المرجعيات التقليدية. ومن هؤلاء الجغرافيين الذين تم إنزالهم عن عروشهم كان **بطليموس** الذي ما لبث مكانته في الفلك أيضاً

أن تأثرت سلبـاً. وبدورها فإن البعثات والحملات الملاحية تطلبت معارف فلكية أدق، واختصاصيـي فلـك أحذق، ممن كان سيـبرز من صفوفهم كوبرنيـك. أدى اكتشاف قـارات جديدة إلى توفير إمكانيات جديدة للتوسـع والنمو الاقتصاديين والسياسيين، ومنه إلى إحداث انقلاب جذري في البنى الاجتماعية الأوروبية. ومع تلك الاكتشافات كانت أيضـاً ملاقاة سلسلة من الثقافات، الأديان، وأنماط الحياة الجديدة، ما أدخل في الوعي الأوروبي روحاً جديدة مفعمة بالنسبية القائمة على الشك، فيما يخص كمال وعصمـة افتراضاته التقليديـة الخاصة. راحت آفاق الغـرب -الجغرافية، الذهنية، الاجتماعيـة، الاقتصادية والسياسيـة- تتغير وتتسع على نحوٍ غـير مسبوق. متزامناً مـع مظاهر التقـدم هذه كان ثمة تطـور سايكولوجي ما لبث أن تمخـض عن إخضاع الشخصيـة الأوروبية، بادئاً في ظل الأجواء السياسية والثقافية الاستثنائية السائد في إيطالي عصر النهضة، لعملية تحول فريدة حبلى بفيض من الاحتمالات.

كانـت دول المـدن الإيطالية في القرنين الرابـع عشر والخامس عشـر - فلورنسا، ميلانـو، البندقية، أوربينو، وغيرها .، من نواحٍ كثيرة، أكـثر المراكز الحضرية تقدماً في أوروبـا. تضافـر مشروع تجاري فاعل مـن ناحية، وتجـارة متوسطية مزدهرة من ناحيـة ثانيـة، مع احتـكاك متواصل بحضـارات الشرق الأقدم من ناحيـة ثالثة لرفد دول المـدن هذه بتدفق غـير مسبوق التركيز لسيل من الكنـوز الاقتصادية والثقافية. ويضـاف إلى ذلـك أن ضعف بابوية رومـا في صراعاتها مـع الأمبراطورية الرومانية المقدسـة المشاكسة ومع الـدول القومية الصاعدة في الشمال، كان قد أفرز في إيطاليا أوضاعـاً سياسيـة مائعة. إن الحجم الصغـير لدول المدن الإيطاليـة، استقلالها عن السلطة المكرسة خارجياً، وحيويتها التجارية والثقافية تضافرت جميعاً لتوفير أرضية سياسيـة مناسبة لازدهار روح جديدة لنزعة فرديـة جريئة، خلاقة، وعديمة الرحمة في الغالـب. وفيما كانت حياة الدولة تتحدد، في الأزمـان الغابرة، ببنى سلطة موروثة وبقانـون مفروض من التراث أو من مرجعيـة عليا، باتت القابليـة الفردية مع الفعل والفكر السياسيين المدروسـين صاحبةَ اليد العليا والقول الفصل. باتت الدولة نفسها تبدو شيئاً يتعين استيعابه وتشغيله بإرادة الإنسان وذكائه، وفقاً لفهم سياسي أدى إلى جعل دول المدن الإيطالية رواد الدولة الحديثة.

وهـذه القيمة المضافـة إلى النزعـة الفرديـة والعبقرية الشخصية عـززت ميزة مشابهـة لدى الإنسانيـين الإيطاليين، الذين كانت قيمتهم الشخصيـة مستندة أيضاً إلى القابليـة الفرديـة، والـذي كان مَثَلهـم الأعلى هـو بالمثل الإنسـانَ المتحرر متعدد الوجوه. فالمثل الأعلى في القرون الوسطى الذي كانت الهوية الشخصية فيه ذائبة إلى حـد كبير في كتلة النفوس المسيحية الجماعية خبـا لمصلحة نمط أكثر بطولة وثنية - لمصلحة الإنسان الفرد بوصفه مغامراً، عبقرياً، ومتمرداً. وأفضل تحقيق للذات الغنية الدسمـة لم يتـم من خلال أي انسحاب من العالم، بل عـن طريق حياة زاخرة بالعمل الدؤوب في خدمة دولـة المدينة، في النشاطات البحثية والفنية، في المشاريع التجارية، وفي التفاعـلات الاجتماعيـة. باتت الثنائيـات القديمة تُرى في إطـار وحدة أوسع: في إطـار نشـاط في العالم جنبـاً إلى جنب مع تأمل حقائـق أبدية؛ ولاء للدولـة، للعائلة، وللـذات جنباً إلى جنب مع إخلاص للـرب والكنيسة؛ متعة جسدية جنباً إلى جنب مع سعـادة روحيـة؛ ازدهار جنباً إلى جنب مـع فضيلة. هاجراً مَثَل فقـر النساك الأعلى أقبل النهضوي على احتضان نِعَم الحياة التي توفرها الثروة الشخصية، وازدهر جيش مـن الباحثين والفنانين الإنسانيين في المناخ الثقـافي الجديد الممول من جانب النخب التجارية والارستقراطية الإيطالية.

جملة التأثيرات المتضافرة للحركية السياسية، للثروة الاقتصادية، للبحث العلمي الواسـع، للفن الحسي، وللحميمية الاستثنائية مـع جملة من الثقافات القديمة، وتلك العائدة إلى شرق المتوسط، كانت جميعاً عامل تشجيع لروح جديدة واسعة العلمانية في الطبقة الحاكمة الإيطالية، ممتدة إلى قلب الحَرَم الداخلي للفاتيكان. بنظر المتدينين كانـت ثمة وثنية ولا أخلاقيـة معينتان راحتا تطغيان على الحياة الإيطالية. وقد تجلى الأمـر ليس فقط في جملة البربريـات والدسائس المحسوبة علـى الصعيد السياسـي، بـل وفي الدنيوية المنفلتة والطليقة لاهتمامات النهضوي بالطبيعة، بالمعرفة، بالجمال، وبالـترف لذاتهـا، كرمى لعيونها بالـذات. وهكذا فـإن فضل تطـور شخصية غربية جديـدة مميزة يعود إلى جذورها المنغرسة في ثقافـة إيطاليا النهضوية الديناميكية. وهـذه الروح المطبوعة بالنزعة الفردية، بالعلمانية، بقـوة الإرادة، بتعدد الاهتمامات

والدوافع، بالتجديد الإبداعي، وبالرغبة في تحدي القيود والحدود التقليدية المفروضة على النشاط الإنساني، سرعان ما بدأت تنتشر في طول أوروبا وعرضها، راسمةً قسمات الشخصية الحديثة.

غير أن الكنيسة الكاثوليكية نفسها نجحت، بمعنى ملموس تماماً، بالرغم من كل ما في العصر من طغيان للعلمانية، في بلوغ إحدى قمم المجد في زمن النهضة. فباسيليقا القديس بطرس، كنيسة البابا سكستوس، والستانزا ديلا سيغناتورا في الفاتيكان، تقف جميعاً أوابد مدهشة تخلّد لحظات الكنيسة الأخيرة بوصفها صاحبة السيادة المؤكدة بلا جدل بالنسبة إلى الثقافة الغربية. هنا بالذات جرى التعبير عن الجلال والأبهة الكاملين لتصور الكنيسة الكاثوليكية الذاتي، ذلك الجلال الشامل لسفر التكوين والملحمة التوراتية (سقف كنيسة سكستوس)، للفلسفة والعلم الإغريقيين الكلاسيكيين (مدرسة أثينا)، للشعر والفنون الإبداعية (البارناسوس)، وصولاً إلى التاج أو القمة المتمثلة باللاهوت والمجلس (البانثيون) الأعلى للمذهب الكاثوليكي في المسيحية [انتصار الكنيسة (**لا دسبيوتا دل ساكرامنتو**)]. جرى هنا إضفاء نوع من التجسيد الخالد على مسيرة القرون، على تاريخ النفس الغربية. فبتوجيه وإرشادات البابا الملهم، وإن البعيد كلياً عن أنموذج رجال الدين **يوليوس الثاني** أنجز فنانون متعددو المواهب مثل **رافاييل، برامانته، ومايكلانجلو**، رسم، نحت، تصميم، وبناء أعمال فنية ذات مستويات لا تضاهى من الجمال والقوة تمجيداً للرؤيا الكاثوليكية الجليلة. وهكذا فإن الكنيسة الأم، الوسيطة بين الرب والإنسان، رحم الثقافة الغربية، باتت الآن جامعة وموحدة لسائر عناصرها المتنوعة: لليهودية والهلينية، للمدرسية والإنسانية، للأفلاطونية والأرسطوطاليسية، وللأسطورة الوثنية والوحي الإنجيلي - التوراتي. ثمة **خلاصة (سومّا)** تصويرية تمت كتابتها بلغة رسوم ولوحات النهضة الفنية، أذابت في بوتقتها جملة العناصر الجدلية المؤلِّفة للثقافة الغربية، وصولاً إلى تشكيل تركيبة متعالية. بدا وكأن الكنيسة سارعت، متنبهة في عمق لاشعورها لتحريفها المقدر الوشيك، إلى استنفار أرقى أشكال فهمها الثقافي الذاتي من داخلها، واهتدت إلى فنانين ذوي مرتبة سماوية جلية لتجسيد تلك الصورة.

غير أن ألق الكنيسة الكاثوليكية هذا في زحمة حقبة كانت دائبة بقوة على احتضان العالم العلماني والحاضر لم يكن إلا نوعاً من أنواع المفارقات التي كانت على الدوام إحدى السمات المميزة للنهضة. فالمكانة الفريدة التي تشغلها النهضة ككل في التاريخ الثقافي مستمدة في جزء كبير منها من موازنتها ومزاوجتها المتزامنتين لعدد كبير من الأضداد: المسيحي والوثني، الحديث والكلاسيكي، العلماني والمقدس، الفن والعلم، العلم والدين، الشعر والسياسة. كانت النهضة عصراً بذاته من جهة ومرحلة انتقالية من جهة ثانية. كانت قروسطية وحديثة دفعة واحدة، إذ كانت لا تزال شديدة التدين (**فيتشينو، مايكلانجلو، إيراسموس، مور، سافونارولا، لوثر، لويولا، تريزا الأفيلاوية، يوحنا الصليب**)، مع بقائها دنيوية يتعذر إنكارها (**ماكيافيلي، تشلليني، كاستليوني، مونتاني**، [أفراد من عائلتي] المديتشي والبورغيا، أكثر بابوات النهضة). وفي الوقت الذي شهد صعود الحساسية العلمية وازدهارها بالذات، شهدت العواطف الدينية هي الأخرى ثورة، وفي نوع من التضافر غير القابل للفصل (بين تلك الحساسية وهذه العواطف) أكثر الأحيان.

كانت عملية قيام النهضة باستيعاب التناقضات التي سبق لبشائرها أن تجلت في المُثُل العليا البتراركية الواردة في **دوكتا بييتاس**، قد تحققت الآن في أعمال باحثين دينيين مثل ايراسموس وصديقه توماس مور. ومع إنسانيي النهضة المسيحيين قدمت آيات الهزء والضبط، النشاط الدنيوي والتبحر الكلاسيكي خدمات كبيرة للقضية المسيحية بأشكال ومستويات لم تشهدها الحقبة في القرون الوسطى. ثمة نزعة إنجيلية مطلعة ومسكونية بدت هنا حالّة محل ألوان الورع الدوغمائية لعصر أكثر بدائية. ثمة نمط تفكير ديني نقدي حاول إزاحة الخرافة الدينية الساذجة. تم جَمْعُ الفيلسوف **أفلاطون** إلى الرسول الحواري **بولس** وإذابتهما في بوتقة واحدة لإنتاج فلسفة مسيحية (**فيلوسوفيا كريستي**) جديدة.

إلا أن فن النهضة ربما كان الأفضل تعبيراً عن تناقضات العصر ووحدته. ففي أوائل القرن الخامس عشر، فقط واحدة في كل عشرين لوحة كانت مرشحة لأن تكون ذات موضوع غير ديني. أما بعد قرن من الزمن فقد تضاعف العدد خمس مرات.

حتى داخل الفاتيكان باتت رسوم لعاريات وآلهة وثنية تقابل الرسوم المجسدة للمادونا والمسيح الطفل. جرى تمجيد الجسد الإنساني بجماله، بتناسقه، وبتناسبه، ولكن خدمة لموضوعات دينية أو بوحاً بحكمة خلق الرب. كُرس فن النهضة لتقليد الطبيعة بدقة، وكان مؤهلاً فنياً لواقعية طبيعية غير مسبوقة، وإن بقي في الوقت نفسه ناجحاً في رسم الأسرار المقدسة، في تصوير الكائنات الروحية والأسطورية بل وحتى الأشكال الإنسانية المعاصرة بقدرٍ معين من البهاء الذي يفوق الوصف وكمال الشكل. وبالمقابل، فإن تلك المقدرة على رسم ما هو خفي كان من شأنها أن تبقى مستحيلة لولا التجديدات والابتكارات الفنية (التقنية) - إدخال الرياضيات على هندسة المكان، المنظور الخطي، المنظور الهوائي أو الجوي، المعرفة الذرية، تشياروسكورو **سفوماتو** - التي تطورت جراء السعي إلى واقعية الإدراك الحسي والدقة التجريبية. وهذه الإنجازات في الرسم والتصوير ما لبثت بدورها أن أطلقت لاحقاً أشكالاً من التقدم في التشريح والطب، وراحت تبشر بإضفاء الصفة الرياضية الشاملة على العالم المادي جراء الثورة العلمية. لم يكن تصوير فن النهضة لعالم جوامد مترابطة عقلانياً في فضاء موحد مرئي من وجهة نظر موضوعية واحدة أمراً هامشياً بالنسبة إلى انبثاق النظرة الحديثة.

ازدهرت النهضة بالاستناد إلى نوع من «التجميع» الصارم «للأجزاء» دون الحفاظ على أي خطوط فاصلة دقيقة بين مجالات المعرفة والتجربة الإنسانيتين. كان ليوناردو أول الرواد - فناناً التزم التماس المعرفة قدر التزامه السعي من أجل الجمال، استخدم سلسلة طويلة من الأساليب والأدوات دائم الانخراط النهم في بحوث علمية واسعة المدى. إن قيام **ليوناردو** بتطوير واستخدام العين التجريبية المؤهلة لالتقاط العالم الخارجي بوعي أعمق وبدقة جديدة كان في خدمة الرؤية العلمية بمقدار ما كان مفيداً للتمثيل الفني، مع السعي إلى تحقيق الغرضين على نحوٍ مشترك في «علم الرسم» عنده. تكشف فنه عن تعبيرية روحية خارقة صاحبت، وتغذت من، دقة فنية (تقنية) متطرفة في التصوير. ولعل من مميزات النهضة الفريدة أنها أنجبت الإنسان الذي قام ليس فقط برسم **العشاء الأخير والعذراء والصخور**، بل وعكف أيضاً في دفاتره

على صياغة وإنطاق الركائز الأساسية الثلاث -التجريبية، الرياضيات، والميكانيك- التي كانت ستهيمن على التفكير العلمي الحديث.

كذلك أيضاً حاول **كوبرنيك وكبلر**، بالاستناد إلى سلسلة ابتكارات أفلاطونية جديدة وفيثاغورسية، التوصل إلى حلول لمشكلات في الفلك كان من شأنها تلبية حاجات جمالية، وفقاً لإستراتيجية ما لبثت أن قادتهما إلى كون المركزية الشمسية. وما لم يكن أقل أهمية هو الدافع الديني القوي، متضافراً عادةً مع أطروحات أفلاطونية، ذلك الدافع الذي بقي محركاً قوياً بالنسبة إلى أكثرية كبار شخصيات الثورة العلمية وصولاً إلى نيوتن. ففي عمق جميع هذه الفاعليات كانت تكمن الفكرة نصف الناضجة لعصر ذهبي أسطوري بعيد كانت فيه جميع الأشياء معروفة جنات عدن، الأزمان الكلاسيكية القديمة، حقبة سابقة مأهولة بكبار أهل الحكمة. غير أن سقوط البشرية من مرتبة النور والنعمة هذه كانت قد جلبت معها ضياعاً مؤلماً للمعرفة. واستعادة المعرفة باتت، إذاً، ذات مغزى ديني. ومرة أخرى، تماماً كما تلاقت الديانة، الفنون، والأسطورة لدى قدماء اليونان في أثينا الكلاسيكية، وتفاعلت بروح العقلانية والعلوم الإغريقية الجديدة واليونانية بالقدر نفسه، تم بلوغ هذا الترابط والتوازن العجيبين في النهضة.

وعلى الرغم من أن النهضة كانت، بمعانٍ كثيرة، نتاجاً مباشراً لثقافة أوج العصور الوسطى الفنية والمزدهرة، على جميع الأصعدة، بين منتصف القرن الخامس عشر وأوائل القرن السابع عشر، فإن قفزة واضحة الضخامة وضوحاً لا لبس فيه تحققت في التقدم الثقافي للغرب. أما العوامل المسهمة المختلفة فيمكن استحضارها استعادياً وإيرادها على النحو الآتي: إعادة اكتشاف الحضارات القديمة، الحيوية التجارية، شخصية دولة المدينة، جملة الاختراعات التكنولوجية، وما إلى ذلك. غير أن المرء يبقى، بعد الإتيان على جميع «أسباب» النهضة هذه، شاعراً بأن الزخم والاندفاع الجوهريين للنهضة كانا شيئاً أكبر وأعظم من أي من هذه العوامل، ومنها جميعاً مجتمعة. تشي سجلات التاريخ، بدلاً من ذلك، بأنه كان ثمة انبثاق قوي على نحوٍ متزامن وعلى عدد كبير من الجبهات لوعي جديد - واسع الأفق، متمرد، حيوي، خلاق، فرداني، طموح

بجموح غالباً، فضولي، واثق بالذات، ملتزم بهذه الحياة وبهذا العالم، مفتح العينين مفعم بالشك، موهوب، ونشيط - له علة وجوده الخاصة، وينطلق من قوة أكبر وأشمل من أي تجميع لحشد من العوامل السياسية، الاجتماعية، التكنولوجية، الدينية، الفلسفية، أو الفنية. من غير المصادفة بالنسبة إلى طابع النهضة (ولا هو بعيد، ربما، عن إحساسها الجديد بمنظور فني) أن يكون مؤرخو النهضة نجحوا، خلافاً لباحثي العصر الوسيط الذين رأوا التاريخ مقسوماً إلى مرحلتين، قبل المسيح وبعده، مع بقاء زمانهم مفصولاً بخطوط ضبابية فقط عن الحقبة الرومانية لميلاد المسيح، نجاحاً حاسماً في امتلاك نظرة جديدة إلى الماضي: تم إدراك التاريخ وتحديده للمرة الأولى بوصفه بنياناً مؤلفاً من ثلاث طبقات: قديمة، وسطى، وحديثة، مع التمييز الدقيق والحاد للحقبتين الكلاسيكية وفي القرون الوسطى، والنظر إلى النهضة نفسها على أنها طليعة العصر الجديد.

راحت جملة الأحداث والشخصيات تختلط وتتفاعل على مسرح النهضة بسرعة مذهلة، بل وعلى نحوٍ متزامن. **فكولومبوس وليوناردو** وُلدا، كلاهما، في نصف العقد نفسه (1450، 1455) الذي شهد اختراعَ مطبعة غونتبرغ، سقوطَ القسطنطينية مع ما تمخض عنه من تدفق سيل من الباحثين اليونان على إيطاليا، وانتهاء حرب الأعوام المئة التي أقدمت خلالها كل من فرنسا وإنجلترا على اجتراح وعيها القومي. وكذلك فإن عقدي (1468 – 1488) اللذين شهدا انتعاش أفلاطونية أكاديمية فلورنسة الجديدة في أوجه خلال فترة حكم **لورنزو الكبير**، كانا أيضاً شاهدين على ميلاد **كوبرنيك**، **لوثر**، **كاستيليوني**، رافييل، دورَرْ، **مايكلانجلو**، **غيورغيوني**، **ماكيافيلي**، **سيزاربورجيا**، زفنغلي، بيزارّو، **ماجلان**، ومور. وفي الفترة نفسها اتحدت مقاطعتا **آراغون وكاستيل بزواج فيرديناند وإيزابيلا** لتأسيس الدولة الإسبانية، آل عرش إنجلترا لأسرة **تيودور**، بدأ **ليوناردو** حياته الفنية بإنجاز صورة الملاك في لوحة عمادة المسيح **لفيرّوتشيو**، ولوحته هو بعنوان **عبادة المجوس** بعد ذلك، رسم **بوتّيتشللي** لوحتي **البريمافيرا وميلاد فينوس**، كتب **فيتشينو اللاهوت الأفلاطوني (تيولوجيا بلاتونيكا)** ونشر الترجمة الكاملة الأولى لأعمال أفلاطون في الغرب، تلقى **إيراسموس** تعليمه الإنساني الأول في هولندا، وقام **بيكو ديلا ميراندولا** بتأليف بيان إنسانية

النهضــة، **خطاب حول شرف الإنسان**. ما هو أكثر من مجرد «أسباب» كان يفعل فعله هنــا. ثمة ثـورة عفوية متعذرة الاختـزال في الوعي كانت مندلعة، طابعـةً جُلَّ مناحي الثقافة الغربية بطابعها. وفي خضم أحداث ملحمية كبرى واضطرابات تشنجية ملأى بالألم، وُلد الإنسان الحديث في عصر النهضة، «متعلقاً بأذيال سُحُب المجد».

الإصـلاح الديـني

جاء اندلاع حركة الإصلاح الديني البروتستنتي التاريخية في أوروبا مع وصول روح النزعـة الفردية النهضوية إلى مجالات اللاهوت والعقيدة الدينية في داخل الكنيسة، متجسدة بشخص راهب أوغسطيني ألماني يدعى **مارتن لوثر**. كانت النهضة قد وفقت بين الثقافة الكلاسيكية والمسيحية في رؤية واحدة وإن لم تكن منهجية. غير أن التدهور الأخلاقـي المتواصـل للبابوية في الجنوب ما لبث أن جوبـه بموجة صاعدة جديدة من التدين الفاعل في الشمال. وأسهمت التوفيقية الثقافية المسترخية المتجلية في احتضان كنيسـة النهضـة للثقافة الإغريقيـة - الرومانية الوثنية (بما في ذلـك ما تطلبه هذا الاحتضان من رعايـة ذات تكاليف هائلة) في التعجيل بانهيار سلطة الكنيسة الدينية المطلقـة. متنكباً سلاح القوة الأخلاقية العاصفة لواحد من أنبياء العهد القديم، بادر **لوثر** إلى المجابهة المتحدية لإهمال بابوية الكنيسة في روما الصارخ للعقيدة المسيحية الأصليـة الموحى بها في الإنجيل. وبحفز من عصيان لوثـر نشأ رد فعل ثقافي لا يقاوم مـا لبث أن طَغَى على القرن السادس عشر مؤكداً الدين المسيحي من جديد بحزم مع العمل في الوقت نفسه على تمزيق وحدة العالم المسيحي الغربي إرباً.

تمثل سبب الإصلاح الديني القريب بمحاولة البابوية تحويل المآثر المعمارية والفنية المجيدة لأوج النهضة عن طريق اعتماد أسلوب بيع صكوك الغفران المشبوه لاهوتياً. كان الراهب الجوال تتزل، الذي أدى بيعه لصكوك الغفران بألمانيا إلى استثارة غضب لوثر ودفعه في 1517 إلى إذاعة أطروحاته الخمس والتسعين، قد مُنح صلاحيات واسعة من قبل البابا الميديتشي **ليو العاشر** من أجل جمع الأموال لبناء باسيليقا القديس بطرس. وأي صـك غفـران كان طياً لعقوبة على خطيئة بعد الصفح عـن الذنب كنسياً - وهذه ممارسـة كنسية متأثـرة بالعادة الألمانية مـا قبل المسيحية القائمة علـى إبدال عقوبة

الجريمــة الجسدية بغرامة مالية. ولمنح مثل هــذه الصكوك كانت الكنيسة تسحب من رصيـد الحسنات التي راكمتهــا أعمال الخير التي قام بها القديســون، وكان المستفيد يقـدم، بالمقابل، تبرعاً للكنيســة. وهذه الممارسة، وهي عملية طوعيــة وشعبية شائعة، مكّنت الكنيسة من جمع الأموال اللازمة لتمويل الحملات الصليبية وبناء الكاتدرائيات والمشــافي. في البداية كانت مطبقة فقط علــى العقوبات المفروضة من الكنيسة في هذه الحيــاة (الدنيا)، ثم ما لبثت هذه الصكوك أن أصبحت، في أيام **لوثر**، تُمنح للإعفاء من عقوبات فرضها الرب في الحياة الأخرى، بما فيها الإعفاء المباشر من عقوبة المرور بالمطهــر (الحاجز بين الجنة والنار). ومع صيرورة صكـوك الغفران قادرة حتى على غسل الخطايا، بات سر التوبة المقدس بالذات موضوع مساومة صريحة.

غير أن وراء أكمة صكوك الغفران كانت ثمة أسباب أكثر جذرية للثورة البروتستنتية - كانــت ثمة العلمنة السياسيــة المتمادية لمؤسسة الكنيسة، تلــك العلمنة الدائبة على تقويضــ تماسك المؤسسة الروحي مع توريطها في سلسلة من الصراعات الدبلوماسية والعسكرية؛ شيوع التدين العميق مصحوباً بالفقر المدقع بين صفوف مؤمني الكنيسة، علــى النقيض من حــال كهنوت بعيد عن التقوى في الغالب، ولكنــه متمتع بالامتيازات علــى الصعيدين الاجتماعــي والاقتصادي؛ صعــود النظام الملكي، النزعــة القومية، والتمــرد الألماني المحلي على الطموحــات الكونية الشاملة لبابويــة روما وإمبراطورية آل هابسبــورغ الرومانية المقدسة. غير أن السبب الأكثر مباشرة، تولي الكنيسة رعاية الثقافــة الراقية على نطاق واســع، يقوم فعلاً بتسليط الضوء علــى عامل أعمق خلف الإصــلاح (الديني)، ألا وهو المزاج المعــادي للهلينية الذي حاول لوثر توظيفه لتطهير المسيحيــة وإعادتها إلى قاعدتها الإنجيلية الأصلية الصافية. فالإصلاح (الديني) لم يكن بعيداً عن أن يشكل نوعاً من رد الفعل «اليهودي» الصافي أو الطهري ضد الدوافع الهلينية (والرومانية) للثقافة النهضوية، للفلسفة المدرسية، ولجزء كبير من مسيحية مــا بعد الرسل والحواريين عموماً. إلا أن العنصر الأكــثر أساسية في تكوين الإصلاح ربمــا تمثل بمــزاج صاعد لنزعة فردية متمــردة، عازمة على تقريــر مصيرها ذاتياً، ولاسيمــا الاندفاع المتنامــي نحو الاستقلال الفكري والروحي، الــذي بات متطوراً إلى

محطـة توفير فرصة اتخاذ موقف انتقـادي قوي وفاعل ضد أعلـى مرجعيات الغرب الثقافية، ضد كنيسة روما الكاثوليكية.

كان لوثـر شديـد الإصرار على التماس إنقاذ رب كـريم في مواجهة كل هذا القدر ممـا يشـير إلى النقيض، ممـا يشير إلى حكم الـرب المُهلك وغرق لوثـر في بحر من الخطايـا. أخفـق لوثر في الاهتداء إلى تلك النعمة في ذاتـه أو في أعماله، كما لم يهتد إليهـا في الكنيسـة - لا في أسرارهـا، لا في هيكليتها الهرميـة، ولا في صكوك غفرانها البابويـة بالتأكيـد. لم يكن ثمة، آخر المطاف، سوى الإيمـان بقدرة الرب على الإنقاذ كمـا تجلت عبر المسيح في الكتاب المقدس، وحده ذلك الإيمان، ما شكل أساس تجربة الخلاصـ عند لوثر، وتلك هي الصخرة الحصريـة التي أقام عليها كنيسته الجديدة لمسيحيـة تم إصلاحهـا. أما إيراسموس، ذلـك الإنساني النقدي حتـى العظم، فكان يحلـم، في المقابـل، بإنقاذ وحدة الكنيسة ورسالتها عن طريـق تصويبها من الداخل. غـير أن مؤسسة الكنيسة، الغارقة في أمور أخرى، بقيت شديدة البلادة إزاء مثل هذه الحاجات، في حين بادر لوثر، بقدرٍ موازٍ من الشدة، إلى إعلان ضرورة حصول نوع من الانشقاق والاستقلال الكاملين عن مؤسسة بات يراها بؤرة وملاذاً للمسيح الدجال.

لم يـر **البابا ليو العاشر** في عصيان لوثر سـوى «شجار خوري» آخر، وأرجأ طويلاً توجيـه أي رد مناسـب على المشكلـة. غير أن لوثـر أقدم، حين تلقـى، بعد نحو ثلاث سنـوات من نشر الأطروحات الخمس والتسعين، أخيراً، الرسالة البابوية التي طالبته بالإذعان، أقدم على حرق هذه الرسالة أمام الملأ. وفي الاجتماع التالي للدايت (المجلس التشريعي) الملكي أعلن إمبراطـور إمبراطورية هابسبورغ الرومانية المقدسة **تشارلز الخامس** أنـه واثق مـن أن راهباً واحداً لا يمكنـه أن يكون على حـق في إنكار صواب المسيحية كلها خلال الأعوام الألف السابقة. وبالرغم من رغبته الشديدة في الحفاظ على وحدة الدين المسيحي بادر إلى فرض الحرمان الملكي على **لوثر** بوصفه هرطقياً حـين جوبه برفض الأخـير العنيد للتوبـة. إلا أن عصيان لوثر اللاهوتـي **الشخصي**، معـززاً بالأمراء والفرسان الألمـان المتمردين، سرعان ما اتسع حتـى أصبح انتفاضة دوليـة. استعادياً، كانت عملية التحام الديانة المسيحية بالدولة الرومانية القديمة قد

برهنت على أنها سلاح ذو حدين أسهم في صعود الكنيسة الثقافي من ناحية كما في انحطاطها اللاحق من ناحية ثانية. فالوحدة الثقافية الطاغية، في أوروبا، التي نجحت الكنيسة الكاثوليكية في الحفاظ عليها على امتداد ألف سنة باتت ممزقة تمزيقاً يتعذر رتقه.

إلا أن معضلة **لوثر** الدينية الشخصية كانت هي الشرط الضروري للإصلاح (الديني). من منطلق إحساسه الحاد بالغربة والرهبة أمام كلي الجبروت، رأى **لوثر** أن الإنسان كله هو الفاسد والمحتاج إلى عفو الرب، لا مجرد خطايا جزئية قابلة للشطب الواحدة بعد الأخرى بأفعال وعبادات مناسبة تحددها الكنيسة. لم تكن الخطايا الجزئية إلا أعراضاً لمرض أكثر حساسية في نفس الإنسان المفتقرة إلى التعالي. لا يستطيع المرء ابتياع الخلاص قطعة قطعة، بالمفرق، عن طريق أعمال الخير، أو من خلال شرائع التوبة وغيرها من الأسرار، بله صكوك الغفران الفضائحية الشنيعة. والمسيح وحده قادر على إنقاذ الإنسان، وإيمان الإنسان **بالمسيح** وحده قادر على تبرئة الإنسان أمام الرب. فقط على هذا النحو يمكن تحويل الاستقامة المرعبة لرب يغلي غضباً، دائب، وهو على صواب، على إحالة الخطيئة على الهلاك الأبدي، إلى الاستقامة الرؤوفة لرب واسع الصدر مسامح، دائب على إغراق المؤمنين بالمكافآت المجانية والبركات الأزلية. وكما اكتشف **لوثر** مبتهجاً في رسالة **بولس** إلى أهل رومية، فإن الإنسان لم يكسب الخلاص؛ بل وهبه الرب مجاناً لأولئك الذين يعمر الإيمان قلوبهم. ومنبع ذلك الإيمان المنقذ إن هو إلا الكتاب المقدس، حيث تجلت رحمة الرب في صلب **المسيح** افتداء للإنسانية. هنا فقط يستطيع المؤمن المسيحي أن يجد سبيل خلاصه. والكنيسة الكاثوليكية -بممارستها السوقية- التجارية اللئيمة القائمة على الزعم بإمكانية التصرف بنعم الرب، توزيع حسنات القديسين، العفو عن خطايا الناس، وتحريرهم من ديون ترتبت عليهم في الحياة الأخرى، مقابل أموال محصلة لأغراضها الخاصة غير الدينية غالباً، مع الإصرار في الوقت نفسه على العصمة البابوية - لا يمكنها أن تكون إلا أداة دَجَل واحتيال. ما عادت الكنيسة مؤهلة للتمتع بالاحترام بوصفها وسيلة الحقيقة المسيحية المقدسة.

جميع الزيادات التي أضفتها كنيسة روما على المسيحية، وهي ليست موجودة في العهد الجديد باتت عرضة لقدرٍ وفور من الانتقاد، بل والإلغاء الكامل في الكثير من الأحيان من جانب البروتستنت: ما تراكم خلال القرون من الأسرار، الشعائر، والفنون؛ جملة البنى التنظيمية؛ التراتبية الكهنوتية ومرجعيتها الروحية؛ لاهوت المدرسيين الطبيعي والعقلاني؛ الإيمان بالمطهر، بعصمة البابا، بعفة الرهبان، بالاستحالة الأفخارستية، برصيد حسنات القديسين، بعبادة **مريم العذراء** الشعبية، وبالكنيسة الأم ذاتها أخيراً. وهذه كلها كانت قد أصبحت على طرفي نقيض من الحاجة المسيحية الفردية الأولية إلى الإيمان بنعمة المسيح المخلِّصة: لا تتم التبرئة إلا عن طريق الإيمان. كان لا بد من تحرير المسيحي المؤمن من أصفاد النظام القديم الظلامية، لأنه لا يستطيع أن يتمتع بنعمة الرب ما لم يصبح مسؤولاً مسؤولية مباشرة أمامه. ليس ثمة الآن أي مصدر لأي مرجعية لاهوتية سوى المعنى الحرفي للكتاب المقدس. أما التطورات المذهبية المعقدة والبيانات الأخلاقية الصادرة عن مؤسسة الكنيسة فغير ذات أهمية. فبعد قرون من الإمساك بالسلطة الروحية دون أي منازع نسبياً، لم تعد كنيسة روما الكاثوليكية، مع كل ما لديها من بضاعة وتجهيزات، وعلى نحوٍ مباغت، تُعد مسؤولة عن الرخاء والصلاح الدينيين للبشرية.

دفاعاً عن الكنيسة ووحدتها المستمرة، راح لاهوتيون كاثوليك يجادلون أن مؤسسات الكنيسة السرية ثمينة وضرورية، وأن تراثها المذهبي المفسِّر والمطوِّر للوحي الأصلي ينطوي على مرجعية روحية أصيلة. لاشك أن الإصلاحات الأخلاقية والعملية في الكنيسة الحالية باتت ضرورية، إلا أن قدسيتها وصدقيتها المتجذرتين مازالتا سليمتين. وزعم هؤلاء أن من شأن كلمة الرب، في غياب تراث الكنيسة، أن تكون أقل قوة في العالم وأقل قابلية للفهم من قبل المؤمنين من المسيحيين. فمن خلال إلهام الروح القدس المتجسد في مؤسسات الكنيسة، تستطيع الأخيرة استخلاص وتأكيد عناصر الحقيقة المسيحية غير المعلنة بصراحة كاملة في النص الإنجيلي. فالكنيسة في أولى مراحلها الرسولية كانت، بالفعل، قد سبقت العهد الجديد، أنتجته، وقامت، فيما بعد، بتكريسه على أنه كلام الرب المستلهَم.

غير أن دعاة الإصلاح عارضوا قائلين: إن الكنيسة كانت قد أحلت الإيمان بعقيدة الكنيسة محل الإيمان بشخص المسيح. وبذلك كانت قد أفسدت قوة الوحي المسيحي الأصلي، واقترفت حماقة وضع الكنيسة في منتصف علاقة الإنسان بالرب. فقط الاحتكاك المباشر بالإنجيل يستطيع أن يمكّن النفس البشرية من التواصل مع المسيح.

في الرؤية البروتستنتية لا أساس للمسيحية الحقيقية «سوى الإيمان»، و«سوى النعمة الإلهية»، و«سوى الكتاب المقدس». ومع أن الكنيسة الكاثوليكية تسلّم فعلاً بأن تلك هي أسس الدين المسيحي، فإنها تزعم أن مؤسسة الكنيسة، بأسرارها، بهيكليتها التراتبية الكهنوتية، وبتراثها العقدي، مرتبطة عضوياً وديناميكياً بتلك الركيزة -ركيزة الإيمان بنعمة الرب، كما تجلت في الكتاب المقدس- وفي خدمة قضية نشر ذلك الإيمان وترويجه. كذلك اعترض **إيراسموس** على **لوثر** قائلاً بعدم جواز إسقاط إرادة الإنسان الحرة وأفعاله الفاضلة كلياً من الحساب بوصفها عناصر في عملية الخلاص. درجت الكاثوليكية على رؤية نعم السماء من ناحية وحسنات الإنسان من ناحية ثانية وسائل في عملية الخلاص، ولا يجوز النظر إليها على أنها متعارضة، وأن طرفاً واحداً منهما فقط فاعل حصرياً. والأهم من كل شيء أن الكنيسة ظلت تجادل مؤكدة عدم وجود أي تضارب بين تراث المؤسسة (الكنسية) والإيمان المستند إلى الكتاب المقدس. فالكاثوليكية توفر، على العكس من ذلك، الوعاء الحي لظهور الكلمة في العالم.

أما بنظر دعاة الإصلاح فإن الممارسة العملية للكنيسة كانت شاهداً على تكذيب ادعاءاتها المثالية، على كون أجهزتها التراتبية فضائحية الفساد، وعلى بقاء تراثها العقدي بعيداً جداً عن الوحي الأصلي. وكان من شأن إصلاح مثل هذه البنية الساقطة من الداخل أن يكون عديم الجدوى عملياً من ناحية وخاطئاً لاهوتياً من ناحية ثانية. راح لوثر يجادل على نحو مقنع دفاعاً عن دور الرب الحصري في الخلاص، تأكيداً لعجز الإنسان الروحي، لإفلاس مؤسسة الكنيسة، ولمرجعية الكتاب المقدس الحصرية.

سادت الروح البروتستنتيــة في نصف أوروبا وانكسر النظام القديم. لم تعد المسيحية الغربية حصرية الكاثوليكية، ولا أحادية، ولا مصدراً لأي وحدة ثقافية.

تمثلـت مفارقة حركة الإصـلاح (الديني) الاستثنائية بطابعهـا الغامض أساساً، لأنهـا كانـت في الوقت نفســه رد فعل ديني محافظ من جهة وثـورة تحرير جذرية من جهة ثانية. فالبروتستنتية التي اجترحها **لوثر**، **زفنغيلي**، **وكالفن** أعلنت إحياء مؤكداً لمسيحيـة -يهودية قائمــة على الكتاب المقدس- أحادية دون لبـس، مؤكدة لكون رب **إبراهيـم وموسى** الأسمى، كلي القـدرة، المتعالي، و«الآخر»، مع بقاء الإنسان ساقطاً، عاجـزاً، محكوماً سلفـاً إما بالهلاك أو الخلاص، وكلي الاعتمـاد، في حالة الأخير، علـى رحمـة الرب في انعتاقـه. وفيما كان **الإكوينـي** قد طرح فكرة انخـراط الإنسان في جوهـر الرب اللانهائي والحر، وشدد علـى الاستقلال الإيجابي، الذي هو هبة من الرب، للطبيعـة الإنسانية، قال الإصلاحيون بسيادة الرب المطلقة على خلقه في ضوء أكثر ثنائية، حيـث ظلت خطيئة الإنسان الأصلية تجعل إرادة الإنسان المستقلة عديمة الفاعليـة ومشاكســة فطرياً. وعلـى الرغم مـن أن البروتستنتية كانـت متفائلة فيما يخصـ الرب، الحافظ الرحيم مجاناً وبسخـاء للنخبة، فإنها بقيت عنيدة التشاؤمية ورسختهـا فيمـا يتعلق بالإنسان، ذلـك «القطيع المتزاحم من المخـازي» (**كالفن**). إن الحرية الإنسانية شديدة الارتباط بالشر إلى درجة بقائها محصورة بقابلية الاختيار بـين درجات متباينة من الخطيئة. وبنظر الإصلاحيين لا يشي الاستقلال إلا بالشرك والارتـداد عن الدين القويم. وما من حرية وسعادة حقيقيتين للإنسان إلا في الامتثال لمشيئـة الـرب، ومثل هذا الامتثال لا ينشأ إلا من نعمة الإيمان التي هي هبة من الرب. لا شـيء مما يفعله الإنسان وحده قادر على جعلـه أكثر قرباً من الخلاص. كما يتعذر تحقيـق تنويـره من خـلال الدعـاوى العقلانية للاهـوت المدرسـي الملـوث بالفلسفة اليونانية. الرب وحـده قادر على التنوير الحقيقي، الكتاب المقدس وحده يميط اللثام عـن الحقيقة الصادقـة. وفي مواجهة حفلات الغـزل بين النهضـة ومسيحية مهلينة أكـثر مرونة، مع أفلاطونية وثنية بديانتها الكونية الشاملة وتأليهها للبشر، دأب لوثر،

وكالفن بقدرٍ أكبر من المنهجية، على إعادة ترسيخ وتأسيس نظرة يهودية – مسيحية علـى مستوى أعلى من التحديد الصـارم، الأخلاقية المتزمتة، والأوغسطينية الثنائية وجودياً (انطولوجياً).

يضـاف إلى ذلـك أن هذا التأكيد المجـدد لمسيحية تقليدية «نقيـة» اكتسب زخماً إضافياً عبر الثقافة الأوروبية جراء الإصلاح المضاد الكاثوليكي حين بادرت الكنيسة الكاثوليكية، بدءاً بمجلس ترنت في القرن السادس عشر، إلى التنبيه أخيراً إلى الأزمة وسارعـت بحيوية إلى إصلاح نفسهـا من الداخل. عادت البابوية في روما ذات دوافع دينية، بل وبشيء من التشدد، وعادت الكنيسة إلى إعلان أساسيات العقيدة المسيحية من جديد (مع الحفاظ على هيكلية مرجعية الكنيسة السرية) من منطلقات تضاهي نظيرتها لدى البروتستنـت الذين تعارضهم من حيث التزمت والتعصب الكفاحيين. وهكـذا تمـت علـى ضفتـي الانقسـام الأوروبـي، في الجنـوب الكاثوليكـي والشمال البروتستنتـي، عملية الإعادة الفاعلة لتأسيس المسيحية الأصولية (الأرثوذكسية) في غمرة رد فعل ديني محافظ على ما جلبته النهضة من نزعات وثنية هلينية، طبيعية، وعلمانية.

غـير أن تمرد الإصلاح (الديني) على الكنيسة، بالرغم من كل الطابع المحافظ لهذا الإصلاح، كان تحركاً ثورياً غير مسبوق في الثقافة الغربية – ليس فقط بوصفه عصيانـاً اجتماعيـاً وسياسياً ناجحاً ضـد بابوية **روما** ومؤسسـة الكنيسة، مع بقاء الإصلاحيـين متمتعـين بدعم الحكام العلمانيـين لألمانيا وبلـدان شمالية أخرى، بل بوصفـه، أولاً وقبـل كل شـيء، تأكيداً للضمـير الفردي في مواجهة الإطـار الكنسي الراسـخ من المعتقـدات، الطقوس، الشعائـر، والبنـى التنظيميـة. فمسألة الإصلاح (الدينـي) الأساسية مرتبطة بحوزة المرجعية الدينيـة. ففي النظرة البروتستنتية، لا يمتلك البابـا ولا المجالس الكنسية صلاحية تحديد العقيدة المسيحية روحياً. وقد تحـدث لوثر بدلاً من ذلك عن «رهبنـة جميع المؤمنين»: عن بقـاء المرجعية الدينية كامنـة، آخـر المطاف، وعلى نحوٍ حصـري، في كل فرد مسيحـي، عاكف على قراءة الإنجيـل وتفسـيره وفقاً لوجدانه الفـردي الخاص في سياق علاقتـه الشخصية مع

الرب. فحضور روح القدس، بكل حريتها المحررة، الملهمة مباشرة، وغير المؤسسية، كان لا بـد من تأكيده لدى كل مسيحي في مواجهة القيود والأصفاد الخانقة والقاتلة لكنيسة روما. إن استجابة المؤمن الفردي الداخلية لرحمة المسيح، لا الآلية الكنسية المعقدة للفاتيكان، هي التي تؤسس للتجربة المسيحية الصحيحة.

إن ثبـات تلاقـي **لوثر** الفردي مع الـرب بالذات هو الذي كان قـد أدى إلى كشف النقـاب عن جـبروت الرب الكلي من ناحية ورحمته من الناحيـة المقابلة. والنقيضان المميِّـزان للبروتستنتيـة، الذات الإنسانية المستقلة من جهـة والإله كلي القوة من جهة ثانيـة، وثيقا الترابط على نحو يتعذر فصلـه. كانت حركة الإصلاح (الديني) شاهداً علـى بروز الفرد بمعنيين: وحده خارج الكنيسة، ووحـده أمام الرب مباشرة. وكلمات لوثـر المشحونة حماسة أمام المجلس التشريعي (الدايت) الإمبراطـوري كانت بياناً جديداً عن الحرية الشخصية في الدين:

مـا لم أكن مقتنعـاً بالكتاب المقدس والعقـل البسيط -وأنا لا أسلـم بسلطة البابا والمجالـس، لأنهما متناقضـان- فإن ضمـيري أسير كلمة الرب. أنا لا أستطيع ولا أريد الارتداد عن أي شيء، لأن معاكسة الوجدان ليست صحيحة ولا آمنة. ساعدني يا رب! آمين.

كان الإصلاح (الديني) تأكيداً جديداً وحاسماً للنزعة الفردية المتمردة - للوجدان الشخصـي، لـ «الحريـة المسيحية»، للحكم الخاص النقدي ضد المرجعيـة الأحادية لمؤسسـة الكنيسة - وبهذا الوصف ضاعف الإصلاح (الديني) من دفع حركة النهضة إلى خـارج الكنيسـة والشخصيـة في القرون الوسطىتـين. ومع أن الصفـة اليهودية المحافظـة للإصـلاح (الديني) لم تكـن إلا رد فعل علـى النهضة بجوانبهـا الهلينية والوثنية اللاحقة، فإن إعلان الإصلاح (الديني) الثوري للاستقلال الشخصي شكل، علـى مستـوى آخر، استمراراً للاندفاعـة النهضوية - ما جعله عنصـراً عضوياً، وإن كان مناقضـاً جزئيـاً، من عناصر مجمـل ظاهرة النهضة. إن حقبـة شهدت كلاً من النهضـة والإصـلاح (الديني) كانـت ثورية حقاً، ولعـل **روح العصـر** (الزايتغايست) البروميثوسيـة هذه هي التي مكنت قوة التمرد اللوثري من أن تتكاثر بسرعة متجاوزة

كل الحـــدود التـــي توقعهـــا أو حتى التي رغب فيهـــا. فالإصلاح (الدينـــي) لم يكن، في النهايــة، إلا تعبــيراً استثنائي الوضــوح عن تحول ثقافي أكبر جــارٍ على قدمٍ وساقٍ في العقل والروح الغربيين.

نجدنـــا هنـــا في مواجهة مفارقة الإصـــلاح (الديني) غير العاديــة الأخرى. مع أن طابعــه الأساسي كان دينياً على نحوٍ شديد الكثافــة والغموض، فإن تأثيراته النهائية في الثقافة الغربية كانت مُعَلْمنة بعمق، وبأشكال متعددة، متبادلة التعزيز. وحين نجح الإصـــلاح (الديني) في إطاحة مرجعية الكنيســة الكاثوليكية اللاهوتية وهي المحكمة العليا المعترف بها بالنسبة إلى المعتقدات الدينية الجامدة، إنما فتح الطريق في الغرب أمام التعددية الدينية، فنزعة الشك الدينية، وصولاً، آخر الأمر، إلى الانهيار الكامل للنظــرة المسيحية إلى العالم، تلك النظرة التي بقيــت متماسكة ومتجانسة حتى ذلك الوقت. ومع أن مرجعيات بروتستنتية مختلفة كانت ستحاول إعادة التأسيس لصيغتها الخاصــة من صيغ العقيدة المسيحية بوصفهــا الحقيقة الدوغمائية العليا والصحيحة وحدهــا، فإن أولى مقدمات إصـــلاح لوثر -رهبنة جميع المؤمنــين ومرجعية الوجدان الفــردي في تفســير الكتاب المقدس- مـــا لبث أن أدت، بالضـــرورة، إلى قطع الطريق على أي نجاح قابل للدوام لأي جهود مبذولة من أجل فرض أصوليات (أرثوذكسيات) جديــدة. مـــا إن تمت إزاحــة الكنيسة الأم جانبـــاً حتى بات أي ادعـــاء جديد لامتلاك رؤيـــة معصومة مصنفاً في خانة اللاشرعية. وقد كانـــت النتيجة المباشرة للتحرر من الهيكل القديم تحرراً جلياً من التدين المسيحي المحموم، أضفى على حيوات التجمعات البروتستنتية الجديدة معنى روحياً طازجاً وقوة كاريزمية. إلا أن البروتستنتي المتوسط الـــذي لم يعد أسير الرحم الكاثوليكي المؤلف من الطقوس الكبرى، التراث التاريخي، والمرجعيــة السرية المقدسة، ما لبث، مع مـــرور الزمن، أن تُرك مع قدرٍ أقل نسبياً من الحمايــة ضد تقلبات الشــك الخاص والتفكير العلمـــاني. فمنذ **لوثــر** وصاعداً، بات إيمـــان كل مؤمـــن متزايد الدعم الذاتي باطراد؛ وجملة مَلَـكات العقل الغربي النقدية كانت تزداد حدة يوماً بعد آخر.

يضاف إلى ذلك أن **لوثر** كان قد تتلمذ على التراث الإسماني الذي غرس فيه روح الشك بمحاولة أوائل المدرسيين الرامية إلى الجَسْر بين العقل والإيمان باللاهوت العقلاني. برأي لوثر لم يكن ثمة أي «وحي طبيعي» صادر عن العقل البشري الطبيعي في معرفته وتحليله للعالم الطبيعي. وحاذياً حذو أوكم، كان لوثر يرى عقل الإنسان بعيداً جداً عن إدراك مشيئة الرب وإنقاذه المجاني إلى درجة بدت معها محاولات اللاهوت المدرسي على هذا الصعيد تواقحاً سخيفاً. ما من تجانس أصيل بين العقل العلماني والحقيقة يكون ممكناً، لأن تضحية المسيح على الصليب لم تكن إلا حماقة بالنسبة إلى حكمة العالم. الكتاب المقدس وحده قادر على تزويد الإنسان بالمعرفة اليقينية والمنقذة لطرق الرب. وهذه التأكيدات تنطوي على عواقب مهمة وغير متوقعة بالنسبة إلى العقل الحديث واستيعابه للعالم الطبيعي.

أسهم قيام الإصلاح (الديني) باستعادة لاهوت إنجيلي معظمه في مواجهة لاهوت مدرسي في تطهير العقل الحديث من الأفكار الهلينية، حيث كانت الطبيعة مخترقة بعقلانية إلهية وأسباب نهائية. وهكذا فإن البروتستنتية وفرت ثورة ذات سياق لاهوتي نجحت في تعزيز الحركة التي أطلقها **أوكم** بعيداً عن نظرة المدرسية الكلاسيكية، داعمة بذلك تطور علم جديد عن الطبيعة. والتمييز المتزايد الذي اعتمده الإصلاحيون بين الخالق والمخلوق - بين مشيئة الرب الغامضة وذكاء الإنسان المحدود، وبين تعالي الرب وعرضية العالم - مكّن العقل الحديث من مقاربة العالم بإحساس جديد بطابع الطبيعة الأرضي تماماً، مع مبادئها التنظيمية الخاصة التي قد لا تكون متطابقة تطابقاً مباشراً مع افتراضات الإنسان المنطقية حول حكم الرب الإلهي. وحصر الإصلاحيين لعقل الإنسان بمعرفة تنتمي إلى هذا العالم كان بالتحديد الشرط المسبق لاقتحام تلك المعرفة. كان الرب قد أقدم سخاءً وعلى نحوٍ مجاني بخلق العالم، مختلفاً تماماً عن ألوهيته اللانهائية الخاصة. من الممكن إذن إدراك ذلك العالم وتحليله لا وفقاً لانخراطه الطقسي المفترض في أنماط سماوية ثابتة، كما في الفكر الأفلاطوني الجديد والمدرسي، بل، بالأحرى، طبقاً لعملياته المادية الديناميكية المميزة الخاصة، بعيداً عن أي إشارة مباشرة إلى الرب وواقعه المتعالي.

وبتحرير العالم من وهم الألوهية الكامنة، استكمالاً للعملية التي أطلقها إجهاز المسيحية على الأرواحية الوثنية، أتاح الإصلاح فرصاً أفضل لمراجعته الجذرية في ضوء العلم الحديث. ثم أصبحت الطريق ممهدة لاعتماد نظرة متزايدة الطبيعية إلى الكون (الكوزموس)، بالتحرك أولاً إلى خالق الألوهية العقلانية البعيد، ووصولاً، أخيراً، إلى قيام اللاأدرية العلمانية باستئصال كل حقيقة ما ورائية. حتى تجديد الإصلاح لإخضاع الطبيعة الإنجيلي لدنيا الإنسان، كما ورد في التكوين ساهم في هذه العملية، إذ شجع إحساس الإنسان بكونه الذات العارفة في مواجهة موضوع الطبيعة، وبكونه مفوضاً من السماء بممارسة سيادة الأخيرة على العالم الطبيعي - اللاروحي إذن. ومع تأكيد عظمة الرب وتميزه نسبة إلى خلقه، جرى أيضاً إبراز عظمة الإنسان وتميزه نسبة إلى باقي الطبيعة. وكان من شأن إخضاع الطبيعة لخدمة الإنسان أن يُعد واجباً دينياً، مكتسباً مع الزمن زخماً علمانياً يخصه بوصفه شعور الإنسان بالقيمة الذاتية والاستقلال، مع مواصلة سلطاته السيادية تناميها على امتداد مسيرة الحقبة الحديثة.

ثمة تأثير إضافي غامض بالمثل للإصلاح في العقل الحديث انطوى على موقف جديد من الحقيقة. في النظرة الكاثوليكية تجلت أعمق الحقائق سماوياً أولاً كما هي واردة في الإنجيل ثم أصبحت أساس النمو المستمر للحقيقة عبر التراث الكنسي - حيث قام كل من أجيال لاهوتيي الكنيسة مستلهماً روح القدس بالعمل على ذلك التراث واجتراح عقيدة مسيحية أعمق. فبمقدار ما نجح ذكاء الإكويني الفاعل في تناول الانطباعات الحسية وتوظيفها لصياغة مفاهيم قابلة للفهم، نجح ذكاء الكنيسة الفاعل في تناول التراث الأساسي وتوظيفه لاجتراح صياغات أكثر نفاذاً للحقيقة الروحية. أما من وجهة النظر البروتستنتية فإن الحقيقة كامنة أخيراً وموضوعياً في كلمة الرب السماوية، ووحدة التزام تلك الحقيقة الثابتة وغير القابلة للتغيير قادر على جلب اليقين اللاهوتي. وحسب هذه النظرة لم يكن تراث كنيسة روما سوى ممارسة طويلة متزايدة التدهور نحو الأسوأ في عملية التشويه الذاتي لتلك الحقيقة الأولية. و«الموضوعية» الكاثوليكية لم تكن سوى ترسيخ مبادئ متوافقة مع المطالب الذاتية للعقل الكاثوليكي، لا مع الحقيقة الخارجية بالغة القدسية للكلمة.

والعقل الكاثوليكي كان قد أصبح شديد التشوش والتشوه، جرَّاء استيعابه اللاهوتي للفلسفة اليونانية، وهي منظومة فكرية غريبة جذرياً عن الحقيقة الإنجيلية.

وهكذا فإن مبادرة العقيدة البروتستنتية إلى استعادة كلمة الرب غير القابلة للتغيير في الإنجيل، تمخضت عن رعاية تشديد جديد على الحاجة إلى اكتشاف حقيقة موضوعية محايدة، بعيدة عن أهواء التراث وتشويهاته في العقل الحديث الناشئ. وقد دعمت بذلك نمو عقلية علمية نقدية. ومثل هذه الحماسة للحقيقة المبرأة من المصلحة دأبت على إغناء العقل البروتستنتي، والعقل الحديث عموماً، ومن ثم على صعيد مجابهة عقائد متجذرة بجرأة، إخضاع سائر المعتقدات لنقد جديد واختبار مباشر، مواجهة الواقع الموضوعي دون وساطة أي تصورات تقليدية مسبقة أو مرجعيات راسخة. إلا أن الكلمة نفسها كان من شأنها أن تصبح، مع مرور الزمن، خاضعة لتلك الروح النقدية الجديدة، فتكون العلمانية هي المنتصرة.

حقاً، كان من شأن أساس مناشدة الإصلاحيين للحقيقة الموضوعية بالذات أن يتمخض عن انهيارها الجدلي. فتشديد لوثر على المعنى الحرفي للكتاب المقدس بوصفه الأساس الموثوق الوحيد لمعرفة خلق الرب كان من شأنه أن يثير أمام العقل الحديث توتراً مستحيلاً مع تصديه للتجليات اللاإنجيلية بامتياز التي سرعان ما كانت العلوم العلمانية ستبادر إلى ترسيخها. ثمة حقيقتان متناقضتان بوضوح -أو أقله غير متطابقتين- كان لا بد من الحفاظ عليهما معاً وفي وقت واحد، حقيقة دينية وأخرى علمية. كان لا بد لإنجيل الأصوليين من زيادة سرعة التصدع المتطور فيما بين الإيمان والعقل كما عاشه العقل الغربي وهو يسعى إلى احتواء العلم واستيعابه. صحيح أن الإيمان المسيحي كان عميق الجذور ما جعل نبذه الكامل أمراً بالغ الصعوبة، غير أن الاكتشافات العلمية لم تكن، هي الأخرى، سهلة الإنكار. ومع مرور الزمن كانت كفة الأخيرة -الاكتشافات العلمية- أكثر رجحاناً بما لا يقاس مع نظيرتها العائدة للأولى -الإيمان المسيحي- من حيث الأهمية الفكرية - النظرية والعملية على حدٍّ سواء. وفي أثناء عملية التحول والرجحان تلك كان «إيمان» الغرب سيتعرض هو نفسه لعملية تحول وإعادة تحالف مع الطرف المنتصر. وعلى المدى الطويل، كان من شأن إعادة

تأسيس لوثر الحماسية لتديُّن قائم على أساس الكتاب المقدس أن يساهم في مضاعفة زخم نقيضه العلماني.

انطـوى الإصــلاح (الدينـي) علــى تأثـير آخــر في العقـل الحديـث كان مناقضاً للأصوليـة (الأرثوذكسية) المسيحية. فدعوة لوثـر إلى أولوية استجابة الفرد الدينية كان مـن شأنهـا أن تفضي تدريجيـاً وعلى نحوٍ محتـوم إلى إحساس العقل الحديث بباطنيـة الحقيقة الدينية، بفردانية الحقيقة الأخيرة، وبالدور الطاغي الذي تضطلع به الذات الشخصية في تحديد الحقيقة وحسمها. ومع مرور الوقت، بات مبدأ التبرير البروتستنتـي عـبر إيمان الفرد بالمسيح يبـدو أكثر تأكيداً لإيمان الفـرد منه للمسيح – لأهميـة الأفكار الشخصية، مثلاً، بـدلاً من صلاحيتها الخارجية. تزايدت صيرورة الذات معيـار الأشياء، ذاتية التحديـد وذاتية التشريع والشرعنـة. تزايدت صيرورة الحقيقـة حقيقة كمـا تعيشها الذات وتختبرها. وهكذا فـإن الطريق التي دشنها لوثر كانـت ستعبر ربـوع نزعة التقوى والورع إلى فلسفة النقـد الكانطية والمثالية الفلسفية الرومنطيقية وصولاً، آخر المطاف، إلى الذرائعية (البراغماتية) الفلسفية والوجودية أواخر الحقبة الحديثة.

كانت حركة الإصلاح (الديني) تتعلمن أيضاً في إعادة استنفار الولاءات الشخصية. من قبل، كانت كنيسة روما الكاثوليكية قد حافظت على ولاء جُل الأوروبيين العام، وإن السجـالي أحياناً. أما حركة الإصلاح (الديني) فقـد نجحت لأسباب تعود بأكثريتها إلى أنهـا تزامنت مع الصعود القوي للنزعة القومية العلمانية وروح العصيان الألمانية المعاديـة للبابويـة والأمبراطورية الرومانية المقدسة، ولاسيمـا ضد محاولات الأخيرة الراميـة إلى فرض سلطتها على أوروبا كلها. مع الإصــلاح (الديني) تعرض الطموح والحلـم الكونيـين بالأمبراطوريـة الكاثوليكية، أخـيراً، للهزيمة. أمـا التمكين الناتج لسلسلـة من الأمم والدول المختلفة المنفصلة في أوروبا فقد حل الآن محل المثل الأعلى القـديم المتمثل بوحدة العالم المسيحـي الغربي، وجاء النظام الجديـد مطبوعاً بقدرٍ بالـغ العدوانيـة والشراسة من التنافس. لم تعد ثمة أي سلطـة أعلى، دولية أو روحية،

تكـون سائر الدول المنفردة مسؤولة أمامها. يضاف إلى ذلك أن جملة اللغات القومية الخاصـة، وقد دفعتهـا آداب النهضة خطوة إلى الأمام، زادت قـوة مقارنة باللاتينية التـي كانت مـن قبل اللغة الكونية الشاملة لسائر المتعلمـين، ما فرض ترجمات عامية محلية جديدة للإنجيـل، وترجمتي لوثر ولجنة الملك جيمس إلى الألمانية والإنجليزية في الطليعـة. ما لبثت الدولـة العلمانية المنفردة أن أصبحت الوحدة الأساسية للسلطة الثقافيـة، جنباً إلى جنـب مع نظيرتها السياسية. كانت اللحمـة الكاثوليكية الجامعة لأوروبا قد تفككت.

ومما لم يكـن أقل أهمية تلك التأثيرات الإصلاحية المعقـدة في الآليات السياسية - الدينية، داخل الفرد كما في قلب الدولة على حدٍّ سواء. فمع مبادرة حكام علمانيين إلى تحديـد أديـان مناطقهـم وبلدانهـم راح الإصـلاح (الديني) دونمـا قصد ينقل السلطـة من الكنيسـة إلى الدولة، تماماً كما نقلتها من الخوري إلى العامي - العادي. ولأن عـدداً كبـيراً من الملـوك الرئيسين اختـاروا أن يبقوا كاثوليكاً، فـإن محاولاتهم المتواصلة لمركـزة السلطة السياسية وجعلها مطلقة دفعـت البروتستنت إلى التحالف مع الهيئـات المقاومة - النبلاء، رجال الدين، الجامعـات، الأقاليم، المدن - الساعية إلى الحفاظ على، حرياتها المنفصلة أو زيادتها. ذلك هوَ السبب الكامن وراء ارتباط القضية البروتستنتية بقضية الحريـة السياسية. فالشعور الإصلاحي الجديد القائم علـى المسؤوليـة الذاتية الدينيـة الشخصيـة ورهبنة جميـع المؤمنـين أدى أيضاً إلى حفز تنامـي الليبرالية السياسية والحقوق الفرديـة. وفي الوقت نفسه، تمخض تمزق أوروبا علـى الصعيد السياسي، بالضرورة، عن إعلاء شـأن مستوى جديد من التنوع الفكري والديني. ومن رحم جميع هذه العوامل خرجت سلسلة متلاحقة الحلقات من النتائج السياسية والاجتماعية ذات التأثير العلماني المتزايد: أولاً كان تأسيس كنائس منفصلـة متماهيـة مع الدول، ثم جاء فصـل الكنيسة عن الدولـة، التسامح الديني، وهيمنة المجتمع العلماني الكاملة أخيراً. ومن رحم تديُّن الإصلاح الدوغمائي المتزايد عـداء لليبراليـة ما لبثت، مع الزمـن، أن خرجت ليبرالية العصـر الحديث التعددية القائمة على التسامح.

كانت للإصلاح (الديني) آثار أخرى غير متوقعة ومتناقضة دافعة باتجاه العلمنة. وعلى الرغم من خفض الإصلاحيين الأوغسطيني لمرتبة قوة الإنسان الروحية المتجذرة، فإنهم كانوا أيضاً قد أضفوا على الحياة الإنسانية في هذا العالم أهمية جديدة في السياق المسيحي للأمور. وحين أقدم لوثر على استئصال التقسيم التراتبي التقليدي بين الرهبان والعامة، وقرر في تحدٍّ صارخ للقانون الكاثوليكي، أن يتزوج راهبة سابقة ويصبح أباً لأسرة، أسبغ على جملة فاعليات وعلاقات الحياة العادية معنى دينياً لم يسبق له أن حظي بأي تأكيد من جانب الكنيسة الكاثوليكية. حل الزواج المقدس محل العفة مثلاً مسيحياً أعلى. باتت الحياةُ البيتية، تنشئةُ الأطفال، الأعمالُ اليدوية الدنيوية، وجملةُ الوظائف ذات العلاقة بالوجود اليومي أكثر بروزاً بوصفها ميادين ذات أهمية تساعد الروح على النمو عمقاً واتساعاً. بات العمل المهني على اختلاف اختصاصاته المتنوعة رسالة مقدسة، مثله مثل الرهبنة وحدها في العصور الوسطى. وبرأي كالفن، كان لا بد لأي مهنة دنيوية يتولاها مسيحي من أن تتم بحميّة روحية وأخلاقية من أجل تحقيق ملكوت الرب على الأرض. كان لا بد من عدّ العالم لا تعبيراً حتمياً عن مشيئة الرب، يتم التسليم السلبي به بإذعان وورع، بل على أنه الميدان الذي كان واجب الإنسان الديني الملح فيه هو الامتثال لإرادة الرب عبر مساءلة كل جانب من جوانب الحياة، كل هيكل من الهياكل الاجتماعية والثقافية، وتغييره وصولاً إلى الإسهام في تحقيق الكومنولث المسيحي.

ومع ذلك فإن هذا التمجيد الديني لما هو علماني كان سيتعين عليه أن يكتسب طابعاً مستقلاً ذاتياً، بعيداً عن الدين. ما لبث الزواج، مثلاً، بعد أن تحرر من تحكم الكنيسة بوصفه سراً مقدساً كاثوليكياً وبات خاضعاً لتنظيم القانون المدني، ما لبث، مع الزمن، أن أصبح عقداً علمانياً من حيث الجوهر، عقداً يتم إبرامه وفسخه بقدر أكبر من اليسر، أمراً خاضعاً لفقدان طابعه الطقسي بقدرٍ أكبر من السهولة. وعلى مدى اجتماعي أوسع أسهمت الدعوة البروتستنتية إلى أخذ هذا العالم بقدرٍ أكبر من الجدية، وإلى إعادة النظر في المجتمع وتبني التغيير في التغلب على العداء الديني التقليدي لكل من هذا العالم والتغيير على حدٍّ سواء، وصولاً إلى إكساب النفس الحديثة الجنينية التكريس الديني وإعادة البناء الداخلية اللذين كانت بحاجة إليهما

لدفـع عجلـة التقدم الحديثـة والليبرالية في العديـد من المجالات، مـن السياسة إلى العلـوم. غير أن هذا الاندفاع القوي على صعيـد التأثير في العالم ما لبث، مع الزمن، أن أصبـح مستقلاً، ليس فقط متحرراً من قبضة محركه الديني الأصلي، بل ومنقلباً، آخـر المطاف، ضـد القلعة الدينية بوصفها صيغة أخرى، وصيغـة استثنائية الرسوخ، من صيغ الاضطهاد والظلم التي لا بد من إلحاق الهزيمة بها.

ثمـة نتائج اجتماعية مهمـة للإصلاح (الدينـي) باتت واضحة أيضـاً في علاقته المعقدة بالتطور الاقتصادي لجملة أمم أوروبا الشمالية. فتشديد المذهب البروتستنتي علـى الانضباط الأخلاقي والكرامة المقدسـة لعمل الإنسان في العالم تزاوجا بنوع من الخصوصيـة في الإيمـان الكالفني بالقَـدَر المكتوب سلفاً، بما يمكّـن المسيحي الكادح (والقلـق)، المحروم مـن ملاذ التسويغ الطقسـي لدى الكاثوليكي، مـن الاهتداء إلى دلائـل تشير إلى أنـه من بين النخبة إذا ما استطاع بنجاح وبـلا هوادة أن يلزم نفسه بالعمل الانضباطي وبرسالته الدنيوية. كثيراً ما عُدت الإنتاجية المادية إحدى ثمار هذا المسعى الذي يُقْدِم دون تردد، بالتضافر مع المطالبة (البيوريتانية) الطهرية بالعزوف الزاهد عن المتعة الأنانية والتبذير الطائش، على خدمة قضية تراكم رأس المال.

وفيمـا كان السعي إلى النجاح يُعد، تقليدياً، تهديداً مباشـراً للحياة الدينية، فإن الطرفين، السعي إلى النجاح التجاري من ناحية والحياة الدينية من الناحية المقابلة، مـا لبثا أن باتا يُعـدان ويجري التسليم بأنهما متبادلا النفع. أحياناً وعلى نحوٍ انتقائي أقدمـت العقيدة نفسهـا على التحول أو التشدد تبعاً للمـزاج الاجتماعي والاقتصادي السائـد. ففي غضون بضعة أجيال، كانت أخلاق العمل البروتستنتية، جنباً إلى جنب مـع الانبثاق المتواصـل لنزعة فردية مقتحمـة وحركية، قد اضطلعت بـدور رئيس في تشجيـع نمو طبقـة وسطى مزدهرة اقتصاديـاً مرتبطة بصعود النظـام الرأسمالي. وهـذه الأخـيرة -الطبقـة الوسطـى-، هي الدائبـة على التطـور سلفـاً في دول المدن الإيطاليـة النهضويـة، حظيت بالمزيد مـن الدفع من عدد كبير مـن العوامل الأخرى - تراكم الثروة المتدفقة من العالم الجديد، التوغل في أسواق جديدة، الكتل السكانية

المتناميــة، وسلسلة من التطــورات الجديدة علــى صعيد التنظيمــات والتكنولوجيات الصناعيــة. ومع الزمن، كان جــزء كبير من التوجهات الروحيــة الأصلية للانضباط البروتستنتــي قد أصبح متركزاً على هواجــس أكثر علمانية، كما على المكافآت المادية المحققة نتيجة إنتاجية هذا الانضباط. باتت الحماسة الدينية، إذًا، في خدمة الحيوية الاقتصادية، التي صارت مندفعة ذاتياً.

أمــا الإصلاح (الدينــي) المضاد فلم يتخلف، بدوره، وبالمثــل، عن تحقيق تطورات غــير متوقعة في اتجاه معاكــس لما هو مقصود. فحملة الكنيســة الكاثوليكية الصليبية الرامية إلى إصلاح الذات والتصدي لانتشار البروتستنتية، أخذت أشكالاً كثيرة، من إحيــاء محاكم التفتيش إلى الإصلاحات العملية والكتابات الصوفية ليوحنا الصليبي وتيريــز الآفيليــة. إلا أن الإصلاح (الدينــي) المضاد بقي في المقــام الأول تحت قيادة طائفــة اليسوعيين، وهي طائفة كاثوليكيــة احترفت الولاء الكفاحــي للبابا واجتذبت أعــداداً ذات شأن من ذوي الإرادات القوية والخلفيــات الفكرية المتطورة. ومن جملة نشاطات هؤلاء المختلفة في العالم العلماني الهادفة إلى أداء رسالتهم الكاثوليكية، تلك الرسالــة المتراوحة بين العمل التبشيري البطولي فيما وراء البحار وتوجيه الانتقادات المتواصلــة مــع تدبير الدسائــس السياسية البيزنطيــة في البلاطــات الأوروبية، تولى اليسوعيــون مسؤولية تعليــم النشئ الجديد، ولاسيما أبنــاء الطبقة الحاكمة، لإيجاد نخبة كاثوليكية جديدة. سرعان ما أصبح اليسوعيون المعلمين والأساتذة الأكثر شهرة في القــارة الأوروبيــة. غير أن إستراتيجيتهم بقيت، علــى أي حال، منطوية ليس فقط على تلقين الإيمان واللاهوت المسيحيين، بل ومجمل البرنامج الإنساني (برنامج العلوم الإنسانية وسائر الآداب والفنــون) المستمد من النهضة والحقبة الكلاسيكية – الآثار الأدبية اللاتينية واليونانية، البلاغة والخطابة، المنطق والميتافيزيقا، الأخلاق، العلوم والرياضيــات، الموسيقــى، وصولاً حتى إلى فنون التمثيل والمبــارزة اللائقة بالنبلاء – جميعــاً في خدمة تطوير «جنــدي مسيحي» مثقف: إنسان مسيحــي منضبط أخلاقياً، مثقــف ليبرالياً، وذكي نقدياً قــادر على تفنيد الهرطقــات البروتستنتية وإعلاء شأن

تراث التعليم الكاثوليكي الغربي العظيم.

مئـات المؤسسات التعليمية شيدت من قبل اليسوعيـين على طول أوروبا وعرضها، ثـم ما لبث أن تكررت بسرعة على أيدي قـادة بروتستنت متنبهين إلى ضرورة تعليم المؤمنـين. وبهذه الطريقة تمت إدامة تراث العلـوم الإنسانية الكلاسيكية المستند إلى المؤسسة التربوية الإغريقية المعروفة باسم (البايديا) على نطاق واسع خلال القرنين التاليـين، موفـراً للطبقـة المتعلمـة المتنامية مـن الأوروبيين مرجعية جديـدة للوحدة الثقافية لحظة تعرضـ المرجعية القديمة، المسيحية، للتمزق، بالذات. غير أن النزوع غـير الأرثوذكسـي الشديد إلى التعدديـة الفكرية، الشك، بل وحتـى الثورة كان لا بد مـن أن ينشأ لدى المتعلمين الأوروبيين نتيجة لمثـل هذا البرنامج الليبرالي القائم على تعريضـ الطـلاب لعدد كبير من وجهات النظـر المصاغة ببلاغـة وفصاحة، الوثنية منهـا والمسيحية، وعلى الغرس المنهجي المنظم للعقلانيـة النقدية. لا غرابة، إذًا، أن غاليليو وديكارت، فولتير وديدرو، تخرجوا جميعاً في مدارس يسوعية.

هنا بالذات كان التأثير الأخير والأكثر حسماً في علمنته لحركة الإصلاح (الديني). فمـع تمـرد لوثر انشطر الصرح في القـرون الوسطى للمسيحيـة إلى نصفين، ثم إلى أجـزاء كثيرة، وصولاً آخر الأمر إلى تدمير الذات مع انخراط فرق جديدة في معارك التقاتـل عبر أوروبا في بحر من الغضب المنفلـت. كانت الفوضى الناجمة عن ذلك في حيـاة أوروبا الفكرية والثقافية خطيرة. راحت الحروب الدينية تعكس نزاعات عنيفة بـين طوائف دينية متكاثرة باطراد حول تصور أي منها للحقيقة المطلقة كان سيسود. باتـت الحاجـة إلى رؤية مفسِّـرة وموحِّـدة مؤهلة للتعـالي على الصراعـات الدينية المستعصيـة على الحـل ملحة وواضحة علـى نطاق واسع. تلك هـي حالة الاضطراب الميتافيزيقـي الحاد التي تمخضت عن انـدلاع الثورة العلمية، تطورهـا، وصولاً، آخر المطاف، إلى تسجيل انتصارها في العقل الغربي.

الثـورة العلميـة

كوبرنيـك

كانـت الثورة العلمية التعبير الأخير عن النهضـة من ناحية وإسهامها الحاسم في النظـرة العالمية الحديثة من ناحية ثانية في الوقت نفسه. وكوبرنيك المولود في بولونيا والمتعلم في إيطاليا عاش ذروة النهضة. ومع أنه كان مقدراً لها أن تصبح مبدأ الوجود الـذي لا يحتمل الجدل للنفس الحديثة، فـإن العقيدة المركزية لرؤياه بقيت غير قابلة للتصـور بالنسبة إلى أكثرية الأوروبيين خلال حياتـه. أكثر من أي عامل منفرد آخر، كانـت الرؤية الكوبرنيكية هي التي استفزت ورمـزت إلى القطيعة الأساسية العاصفة مع الكون القديم والوسيط وصولاً إلى نظيره في الحقبة الحديثة.

كان كوبرنيك عاكفاً على البحث عن حل جديد لمشكلة الكواكب القديمة قِدَم الزمن: مشكلة تفسير الحركات الكوكبية الشاذة أو الضالة بوضوح عن طريق معادلة رياضية بسيطـة، واضحة، رشيقة. ولنا أن نستذكـر أن الحلول المقترحة من بطليموس وجميع مـن جاؤوا بعده، وهي حلول مستندة إلى كون أرسطوطاليسي مركزي - أرضي، كانت قـد تطلبت استخدام أعداد متزايدة باطراد من الأدوات الرياضية - النواقل، أفلاك كـبرى وصغرى، دوائر أحادية المركز، دوائر مختلفة المراكز - سعياً إلى إضفاء معنى علـى المواقـع المرصودة مع الحفاظ علـى قاعدة الحركة الدائريـة المنتظمة القديمة. وحـين كانت حركة أحـد الكواكب لا تبدو سائرة في دائرة كاملـة، كانت دائرة أخرى، أصغـر تضاف، يدور حولها الكوكب افتراضياً مـع استمراره في الدوران حول الدائرة الأكبر. ثمة اختلافات إضافية حُلت عن طريق جمع الدوائر، إبدال مراكزها، إضافة مركـز آخر تكون الحركة منه منتظمة، وهكذا. وكل عالم فلك جديد كان، في مواجهة شـواذ جديـدة متناقضة مـع المخطط الأساسـي، يحاول حل هذه الشـواذ عن طريق إضافة المزيد من التحسينات - فلك صغير آخر هنا، دائرة مختلفة المركز هناك.

ومـع مجيء عصر النهضـة كانت الإستراتيجية البطليموسيـة قد أنجبت، بتعبير كوبرنيـك «غـولاً» - تصوراً بعيداً عـن الرشاقة مثقلاً على نحوٍ مفـرط بقي، بالرغم مـن جميع الإضافات التصويبيـة الآنية المعقدة، عاجزاً عن تفسـير، أو التنبؤ بمواقع الكواكـب المرصـودة بدقـة موثوقـة. لم يعـد الاقتصـاد المفهومي الأصلـي للأنموذج

البطليموسي موجوداً. يضاف إلى ذلك أن علماء فلك يونانيين، عرب، وأوروبيين مختلفين استخدموا مناهج ومبادئ متباينة، تركيبات متنوعة من الأفلاك، الدوائر مختلفة المراكز، أدوات التعديل والموازنة، حتى أصبحنا بصدد حشد باعث على الإرباك من النُّظُم المستندة إلى بطليموس. بات علم الفلك، بافتقاره إلى أي تناغم نظري، مثقلاً بعدم اليقين. يضاف إلى ذلك أن تراكم ملاحظات العديد من القرون منذ زمن بطليموس كانت قد كشفت عن انحرافات أكثر وأسوأ عن النبوءات البطليموسية، حتى بدا الكوبرنيك أن هناك استحالة متزايدة لتمخض أي تعديل جديد على ذلك النظام عن أي جدوى. إن الحفاظ المستمر على الفرضيات القديمة كان يقطع طريق الاحتساب الدقيق لحركات الأجرام السماوية الفعلية على علماء الفلك. وهكذا فإن كوبرنيك توصل إلى استنتاج يقول بوجوب أن يكون علم الفلك الكلاسيكي مشتملاً، أو حتى قائماً على أساس خطأ جوهري ما.

كانت أوروبا النهضة بحاجة ماسة إلى تقويم (روزنامة) أفضل، والكنيسة التي كان هذا التقويم ضرورياً لا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة إليها في سلسلة من القضايا الإدارية والشعائرية أو الطقسية، تولت إصلاحه. ومثل هذا الإصلاح كان متوقفاً على الدقة الفلكية. ولدى سؤاله عن المشكلة من قبل البابا، رد كوبرنيك مؤكداً على أن الوضع المرتبك القائم لعلم الفلك هو الذي يحول دون أي إصلاح فاعل مباشر. وبراعة كوبرنيك الفنية بوصفه عالم فلك وأستاذ رياضيات أهّله للتعرف على مواطن الخلل في الكوزمولوجيا المعتمدة. غير أن هذا وحده لم يكن ليجبره على اجتراح نظام جديد. أي عالم فلك آخر على مستوى موازٍ من الكفاءة كان من شأنه أن يرى مشكلة الكواكب معضلة غير قابلة كلياً للحل، شديدة التعقيد وأكثر استعصاء من أن يحيط به أي نظام رياضي. لعل انخراط كوبرنيك في المناخات الفكرية والثقافية الأفلاطونية الجديدة النهضوية - وتحديداً اعتناقه للقناعة الفيثاغورسية القائلة: إن الطبيعة قابلة للفهم من منطلقات رياضية بسيطة متناغمة ذات مواصفات سرمدية، متعالية - هو العامل الأول والأهم الذي حفزه وقاده نحو التجديد. فالخالق السماوي، صاحب الأعمال الخيرة والمنتظمة في جميع الأمكنة، يتعذر عليه أن يكون منحرفاً وشاذاً مع السماوات بالذات.

مستثاراً بمثل هذه الاعتبارات، عكف كوبرنيك بدأب على مراجعة جميع الكتابات العلمية القديمة التي استطاع تحصيلها، والتي كانت بأكثريتها قد باتت متوفرة حديثاً في ظل حركة إحياء الإنسانيات وانتقال المخطوطات الإغريقية من القسطنطينية إلى الغرب. وجد كوبرنيك أن عدداً غير قليل من الفلاسفة اليونانيين، ولاسيما من ذوي الخلفيات الفيثاغورسية والأفلاطونية، كانوا قد طرحوا فكرة أرض متحركة، بالرغم من أن أياً منهم لم يكن قد طور الفرضية لإيصالها إلى خواتيمها الفلكية والرياضية الناجزة. ومن ثم فإن التصور الأرسطوطاليسي القائم على القول بمركزية الأرض لم يكن الحُكْمَ الوحيد لدى المرجعيات الإغريقية المحترمة. متسلحاً بإحساس علاقة القربى هذه مع تراث قديم، ومستلهماً تصور الإجلال الأفلاطوني الجديد للشمس، وحاصلاً على المزيد من الدعم من التقويمات النقدية للفيزياء الأرسطوطاليسية لدى مدرسيي الجامعة، أقدم كوبرنيك على صياغة فرضية تقول بمركزية الشمس مع أرض كوكبية وتمكّن، رياضياً، من فكفكة جميع الملابسات وحلها.

على الرغم من عبثية الابتكار الظاهرية، فإن تطبيقه ما لبث أن تمخض عن نظام ظن كوبرنيك أنه أفضل نوعياً من نظيره البطليموسي. سرعان ما نجح أنموذج المركزية الشمسية في تفسير الحركة اليومية الظاهرة للسماوات والحركة الحولية للشمس على أنهما ناجمتان عن الدوران اليومي للأرض حول محورها ودورانها السنوي حول الشمس المركزية. بات مظهر الشمس والنجوم المتحركة قابلاً للإدراك على أنه ناجم على نحوٍ خادع عن حركات الأرض ذاتها. ومن ثم فإن الحركات السماوية العظمى ليست، إذاً، إلا انعكاساً لحركة الأرض بالاتجاه المعاكس. وعلى الاعتراض التقليدي القائل بأن من شأن أي أرض متحركة أن تكون معطِّلة لذاتها ولما فوقها من أشياء، رد كوبرنيك مؤكداً أن نظرية المركزية الشمسية تفرض، بالضرورة، حركة بالغة السرعة من جانب السماوات الأكبر على نحوٍ هائل، حركة من شأنها أن تتمخض، افتراضياً عن مستوى أسوأ من التعطيل.

عدد كبير من المشكلات الخاصة التي طالما كان التراث البطليموسي قد ابتُلي بها بدت أيسر حلاً بنظام قائم على مركزية الشمس. فالحركات الأمامية والخلفية

البادية للكواكب نسبة إلى النجوم الثابتة، ومستويات ألفها متباينة، التي دأب علماء الفلك على استخدام عدد كبير من الحيل الرياضية لتفسيرها، باتت الآن قابلة للفهم بقدرٍ أكبر من السهولة نتيجة رؤية تلك الكواكب من أرض متحركة - ما كان من شأنه أن ينتج المظاهر الراجعة دون الاستخدام الافتراضي لأفلاك تدويرية رئيسة. كان من شأن أرض متحركة أن تؤدي آلياً إلى جعل المدارات الكوكبية المنتظمة حول الشمس تبدو للراصد الأرضي حركات غير منتظمة حول الأرض. كذلك لن تعود أدوات التعديل والموازنة ضرورية، وهي حيلة بطليموسية رآها كوبرنيك مرفوضة تماماً من منطلقات جمالية، لأنها تنتهك قانون الحركة الدائرية المنتظمة. جاء ترتيب كوبرنيك الجديد للكواكب خارجياً، بدءاً من الشمس -عطارد، الزهرة، الأرض والقمر، المريخ، المشتري، وزحل- ليحل محل الترتيب التقليدي القائم على مبدأ مركزية الأرض، وليوفر حلاً بسيطاً متسقاً للمشكلة المحلولة خطأً من قبل، مشكلة السبب الكامن وراء ظهور كوكَبَيّ عطارد والزهرة قريبين دائماً من الشمس. وتفسير هذه المشكلات وشبيهاتها أوحى بقوة لكوبرنيك بتفوق نظرية المركزية الشمسية على النظام البطليموسي. جرى إنقاذ المظاهر (وإن على نحوٍ تقريبي مؤقتاً)، وبقدرٍ أكبر من الرشاقة المفهومية. وعلى الرغم من إيحاء الفطنة بالعكس، بله التراث الذي قارب العشرين قرناً من العمر، فإن كوبرنيك بات مقتنعاً بأن الأرض متحركة فعلاً.

وبعد قيامه بتثبيت الصياغة الأولى لأطروحته في مخطوطة قصيرة، مخطوطة كومنتاريولوس، بادر إلى توزيعها على أصدقائه في وقت مبكر يعود إلى عام 1514. وبعد عقدين من الزمن، تم إلقاء محاضرة عن مبادئ نظامه الجديد في روما على مسمع البابا الذي عبر عن موافقته. وعلى الأثر جرى تقديم طلب رسمي لإجازة النشر. ومع ذلك فإن كوبرنيك بقي خلال الجزء الأكبر من حياته عازفاً عن النشر الكامل لفكرته غير الاعتيادية. (لاحقاً اعترف كوبرنيك، في مقدمته **للدي ريفوليوسيونيبوس**، المهداة للبابا، بامتناعه عن الكشف للملأ عن رؤياه المخترقة لأسرار الطبيعة خشية تعرضها للاحتقار من جانب غير المطلعين - مستحضراً الممارسة الفيثاغورسية القائمة على التكتم الصارم في مثل هذه الأمور). غير أن أصدقاءه ولاسيما تلميذه الأقرب ريتيكوس تغلب على أستاذه فسُمح له أخيراً بأخذ

المخطوطة الكاملة من بولونيا إلى ألمانيا لطباعتها. وفي اليوم الأخير من حياته، في عام 1543، تم جلب نسخة من العمل المنشور إلى كوبرنيك.

غير أن المؤشرات الدالة في أوروبا في ذلك اليوم، بل وحتى خلال عدد غير قليل من العقود اللاحقة، على أن ثورة غير مسبوقة في النظرة الغربية إلى العالم كانت قد بدأت، بدت ضئيلة جداً. فبنظر جل الذين سمعوا بالأمر بدا التصور شديد التناقض مع التجربة اليومية، قوي احتمال الخطأ، إلى درجة جعلته غير جدير بالنقاش الجدي. غير أن المعارضة ما لبثت أن بدأت تتصاعد مع شروع عدد قليل من علماء الفلك المؤهلين في رؤية خطاب كوبرنيك مقنعاً؛ والمضاعفات الدينية للكوزمولوجيا الجديدة هي التي سارعت إلى استثارة الهجمات الأكثر شراسة.

رد الفعل الديني

في البدء لم يأت ذلك الاعتراض من الكنيسة الكاثوليكية. فكوبرنيك كان كاهناً ذا موقع في إحدى الكاتدرائيات الكاثوليكية ومستشاراً محترماً لكنيسة روما. كان ثمة مطران وكاردينال بين أصدقائه المطالبين، بإلحاح، بالنشر. وبعد موته، لم تنأ الجامعات الكاثوليكية بنفسها عن استخدام كتاب **الدي ريفوليوسيونيبوس** في دروس الفلك. يضاف إلى ذلك أن التقويم الغريغوري الجديد الذي اعتمدته الكنيسة استند إلى حسابات مطابقة لنظام كوبرنيك. ومثل هذه المرونة الواضحة لم تكن بعيدة كلياً عما هو مألوف، لأن كاثوليكية روما كانت، على امتداد الجزء الأكبر من العصور الوسطى والنهضة، قد أتاحت هامشاً ذا شأن للتأمل الفكري. وبالفعل فإن هذا الهامش كان أحد الأسباب الرئيسة الكامنة وراء الانتقاد البروتستنتي للكنيسة. فبرأي البروتستنت، كانت الكنيسة، عبر اتساع صدرها، بل وحتى تشجيعها، لاستكشاف ما لدى الإغريق من فلسفة، علوم، وتفكير علماني، بما في ذلك التفسير المجازي الهليني للكتاب المقدس، قد سمحت بتلويث المسيحية الطاهرة والحقيقة الحَرْفيّة للإنجيل.

إن عداء إصلاحيي البروتستنت هو الذي تصاعد أولاً وبأكبر قدرٍ من العنف، وهو أمر قابل للفهم: ففرضية كوبرنيك جاءت متناقضة مع ما ورد في عدد من فقرات

الكتاب المقدس حول ثبات الأرض ورسوخها، والكتاب المقدس كان مرجع البروتستنتية المطلق الوحيد. ومساءلة الوحي الإنجيلي من قبل العلوم الإنسانية لم تكن أقل وقاحة وعجرفة فكرية من الهلينة والسفسطة التفسيرية اللتين كان الإصلاحيون شديدي الاحتقار لهما في الثقافة الكاثوليكية. لذا فإن البروتستنت كانوا سريعين في التعرف على التهديد الكامن في فلك كوبرنيك، وشجب هذا الخروج على الدين. حتى قبل نشر الدي ريفوليوسيونيبوس، نعت لوثر كوبرنيك بـ «فلكي مغرور» ارتكب حماقة السعي إلى قلب مجمل علم الفلك رأساً على عقب متناقضاً تناقضاً فضائحياً مع الإنجيل المقدس. وسرعان ما بادر إصلاحيون آخرون مثل ميلانشتون وكالفن إلى الالتحاق بركب لوثر، وراح بعضهم يوصي باتخاذ تدابير زجرية متشددة لقمع الهرطقة الشنيعة. ومقتبساً فقرة من سفر الأناشيد تقول «العالم هو الآخر راسخ، ولا يمكن تحريكه»، طرح **كالفن** السؤال الآتي: «ومن سيجرؤ على وضع مرجعية كوبرنيك فوق مرجعية الكتاب المقدس؟» وحين أقدم ريتيكوس على حمل مخطوطة كوبرنيك إلى نورمبرغ لنشرها، أجبره الإصلاحيون باعتراضهم على الذهاب إلى مكان آخر. وحتى في لايبزيغ حيث ترك الكتاب مع البروتستنتي أوسياندر لنشره، أصر الأخير على إضافة تصدير مغفل دون علم كوبرنيك يؤكد أن نظرية المركزية الشمسية لم تكن سوى طريقة احتسابية معقولة ولا يجوز أخذها مأخذ الجد بوصفها رؤية واقعية لقصة السماوات.

ربما نجحت الخدعة في إنقاذ عملية النشر، إلا أن كوبرنيك كان بالغ الجدية في الحقيقة، كما يتضح من أي قراءة متأنية للنص. ومع حلول عصر غاليليو أوائل القرن السابع عشر، أحست الكنيسة الكاثوليكية -مدفوعة بشعور متجدد بالحاجة إلى أصولية (أرثوذكسية) عقدية- بضرورة اتخاذ موقف محدد ضد الفرضية الكوبرنيكية. وكما كان من الممكن بالنسبة إلى الإكويني وقدماء آباء الكنيسة ألا يترددوا في النظر إلى التفسير المجازي لسلسلة الفقرات الإنجيلية المعنية، وعدّه باطلاً وصولاً إلى استئصال التناقض الظاهر مع العلم، كانت الحرفية المتزمتة المتشددة لدى لوثر وأتباعه، قد سارعت إلى تفعيل موقف مشابه في الكنيسة الكاثوليكية. طرفا الصراع باتا راغبين في ضمان ثبات ورسوخ لا يعرف معنى المساومة فيما يخص الوحي الإنجيلي.

يضاف إلى ذلك أن الذنب بالتداعي كان مؤخراً قد ألحق الضرر بسمعة الكوبرنيكية في قضية الفيلسوف الأفلاطوني الجديد الصوفي غيوردانو برونو الذي كان قد دأب على نشر صيغة متقدمة من نظرية المركزية الشمسية كجزء من فلسفته الباطنية، ولكن محاكم التفتيش لاحقته فيما بعد وحكمت عليه بالإعدام جراء هرطقته. فآراؤه المعلنة حول وجوب اتباع الإنجيل لتعاليمه الأخلاقية لا من أجل ما في من علم فلك، وحول وجوب تعايش سائر الأديان والفلسفات في ظل التسامح والتفاهم، لم تلق إلا القليل من الحماسة لدى أرباب التفتيش. وفي الأجواء المحمومة للإصلاح (الديني) المضاد، لم تكن مثل هذه الآراء محبذة في أفضل الأحوال، وفي حالة برونو الذي كانت شخصيته مشاكسة وشاذة مثلما كانت أفكار بعيدة عن الرشاد (غير أرثوذكسية)، كانت فضائحية. من المؤكد أن كون الإنسان نفسه صاحب الآراء الهرطقية بشأن الثالوث وقضايا لاهوتية حيوية أخرى عاكفاً في الوقت نفسه على التبشير بالنظرية الكوبرنيكية لم يحمل أي فأل خير. وبعد إعدام برونو حرقاً بالنار في 1600 (وإن لم يكن ذلك بسبب تعاليمه القائلة بمركزية الشمس)، راحت الكوبرنيكية تبدو نظرية أشد خطراً -بالنسبة إلى كل من المرجعيات الدينية وأساتذة الفلك- الفلاسفة، كل لأسبابه المختلفة.

ومع ذلك فإن النظرية الجديدة لم تكتف بالتناقض مع الإنجيل، بل بات واضحاً أن الكوبرنيكية خطر أساسي على مجمل الإطار المسيحي للكوزمولوجيا، اللاهوت، والأخلاق. فمنذ قيام المدرسيين ودانتي باحتضان العلوم الإغريقية وإغنائها بمعانٍ دينية، كانت النظرة المسيحية إلى العالم قد أصبحت وثيقة الارتباط، على نحوٍ يتعذر فصله، بكَوْن أرسطوطاليسي - بطليموسي قائم على مركزية الأرض. أما الثنائية الجوهرية بين العالمين السماوي والأرضي؛ التركيبة العظيمة للسماء (الجنة)، الجحيم (جهنم)، والمطهر (الحاجز بينهما)، الكُرات الكوكبية الدائرة مع جيوش ملائكية، وعرش الرب السماوي فوق الجميع؛ وملحمة الحياة الإنسانية المتمركزة محورياً بين السماوات الروحية والأرض المادية - فقد كانت، جميعاً، مرشحة للمساءلة أو التدمير الكامل من جانب النظرية الجديدة. حتى بإخراج البنية الفوقية في القرون الوسطى

المعقـدة من الحساب، باتت المبادئ الأكثر أساسيــة للديانة المسيحية عُرْضة للدحض جــراء التجديـد الفلكي. إذا كانت الأرضـ متحركة حقاً، فإنها لم تعـد قابلة لتشكيل البؤرة المركزية **للكَوْن (الكوزموس)**. باتت الفرادة والأهمية المطلقتين لتدخل المسيح في التاريخ الإنساني متطلّبتين، على ما يبدو، فرادة وأهمية مناظرتين للأرض. فمعنى الافتداء بالذات، وهو الحدث المركزي لا في تاريخ الإنسان وحسب بل وفي تاريخ الكون، بدا مطروحاً للنقاش. بدا اعتناق الكوبرنيكية موازياً للإلحاد. وبنظر مستشاري البابا شـكل كتاب حوار حــول نظامين عالميين رئيسين **لغاليليو**، وهــو المرحب به بحرارة في طـول أوروبا وعرضها، تهديداً منطوياً على تأثيرات أسوأ «من لوثر وكالفن مجتمعين» في العقول المسيحية.

مع وصول الديــن والعلم إلى هذا المستوى من التناقض الواضح -وهو علم بدائي، مجــرد نظرية جديدة- لم يكن ثمة أي شك لدى سلطــات الكنيسة حول النظام الذي كان سينتصــر. منتبهة إلى جملة المضاعفــات اللاهوتية العويصة للفلك الكوبرنيكي، ومبتليــة بقــدرٍ إضافي من الجمــود الدوغمائي جراء عقود من الصــراع مع الإصلاح (الدينــي) والهرطقة، بادرت الكنيسة الكاثوليكية إلى تجميع واستنفار قواها القمعية الكبيرة وأصرت على شجب وإدانة فرضية مركزية الشمس بعبارات شديدة الوضوح: تم إدراج كتابــي الــدي ريفوليوسيونيبوســ والحــوار في قائمة الكتــب الممنوعة؛ قامت محاكــم التفتيشــ باستجواب غاليليــو، إجباره علــى التراجع، ووضعه تحــت الإقامة الجبريــة؛ كوبرنيكيون كاثوليــك كبار طُردوا مــن وظائفهم وحُرموا؛ سائــر التعاليم والكتابات المؤيدة لفكرة حركة الأرض تم حظرها. مع النظرية الكوبرنيكية كان التوتر الذي طال أمده بين العقل والإيمان في العقيدة الكاثوليكية قد تفجر أخيراً.

كبــلر

غــير أن الانتصــار العلمــي للكوبرنيكيــة كان باديــاً للعيان لحظة تعرضــ غاليليو للإجبــار على الارتــداد، إذ سرعان ما كانت المحاولات الراميــة إلى قمعها من جانب المؤسســات الدينية، الكاثوليكية منها والبروتستنتية، ستبدأ بالانقلاب عليها والتحول

ضدها. إلا أن ذلك الانتصار لم يبد، في السنوات الأولى من عمر مركزية الشمس، مؤكداً. ففكرة أرض متحركة كانت عموماً تقابل، إذا ما لوحظت أساساً، بالسخرية لدى معاصري كوبرنيك كما على امتداد القرن السادس عشر كله. يضاف إلى ذلك أن مؤلَّف دي ريفوليوسيونيبوس كان على درجة من الغموض (ربما المقصود) وشديد التطلب لمستويات عالية من المهارة التقنية الرياضية ما أبقاه عصياً على فهم الكثير حتى من علماء الفلك، وأبقى فرضيته المركزية مرفوضة لدى الأكثرية الساحقة. غير أن هؤلاء وأولئك من العاجزين عن الفهم والرافضين للفرضية لم يكونوا قادرين على تجاهل مدى ما تحلى به العمل من إتقان، بل وسرعان ما بدأ يُشار إلى مؤلّفه بوصفه «بطليموساً ثانياً». خلال العقود الآتية، راحت أعداد متزايدة من علماء الفلك والمنجمين ترى خرائط كوبرنيك ومخططاته واحتساباته مفيدة، بل وضرورية. ثمة جداول فلكية جديدة مستندة إلى عمليات رصد أحدث نُشرت مستخدمة مناهجه، ونظراً لأن هذه الجداول كانت متفوقة تفوقاً ظاهراً على نظيرتها القديمة فإن الفلك الكوبرنيكي قطع أشواطاً إضافية. غير أن مشكلات نظرية كبيرة ظلت تنتظر حلولاً.

غير أن كوبرنيك كان ثورياً بقي محافظاً على جملة من الافتراضات التقليدية المعيقة لنجاح فرضيته المباشر. وعلى نحوٍ خاص بقي مؤمناً بالفكرة البطليموسية القائلة: إن على الكواكب أن تتحرك حركة دائرية منتظمة، ما اضطر نظامه أخيراً لاعتماد ما لا يقل من التعقيد عن نظام بطليموس. ولجعل نظريته مواكبة للملاحظات، كان كوبرنيك لا يزال بحاجة إلى سلسلة من الأفلاك والشوارد الثانوية. بقي محافظاً على مدارات بلورية أحادية المركز محركة للكواكب والنجوم إضافةً إلى عناصر مادية ورياضية أساسية مستمدة من النظام البطليموسي القديم. ولم يكن بعد قد اهتدى إلى ردود مناسبة على موانع مادية تعترض فكرة أرض متحركة، مثل عدم سقوط الأشياء الأرضية عن كوكب الأرض ببساطة وهو سابح في الفضاء.

وعلى الرغم من الصفة الثورية لفرضية كوبرنيك، فإن أرضاً كوكبية كانت هي التجديد الرئيس الوحيد في الدي ريفوليوسيونيبوس، وهو عمل بقي، فيما عدا ذلك، في إطار التراث الفلكي القديم والوسيط. كان كوبرنيك قد أحدث القطيعة الأولى مع

الكوزمولوجيا القديمة، وأثار بذلك المشكلات جميعها التي كان سيتعين حلها على كل من كبلر، غاليليو، ديكارت، ونيوتن قبل أن يتمكنوا من طرح نظرية علمية شاملة مؤهلة لاستيعاب فكرة أرض متحركة وتمثُّلها. ثمة كانت زحمة من التناقضات الداخلية في فكرة أرض متحركة في كون (**كوزموس**) محكوم، فيما عدا ذلك، بجملة افتراضات أرسطوطاليسية وبطليموسية، كما تركها كوبرنيك. ونظراً لالتزامه بحركة دائرية منتظمة فإن نظام كوبرنيك لم يكن أبسط أو حتى أكثر دقة من نظام بطليموس. غير أن النظام الجديد كان، رغم بقاء سلسلة من المشكلات، متمتعاً بقدرٍ معين من التناظر والتجانس المتناغمين اللذين لفتا أنظار عدد من علماء الفلك اللاحقين - وفي طليعتهم كبلر وغاليليو. لعل ما كان سيجتذب ذينك المؤيدين الحاسمين للقضية الكوبرنيكية هو التفوق الجمالي لا الدقة العلمية النفعية، قبل كل شيء. دون انحياز فكري ناجم عن محاكمة جمالية محددة بمعايير أفلاطونية جديدة، كان من الوارد بقوة ألا تكون الثورة العلمية قد حدثت، بالشكل الذي أخذته بكل تأكيد.

كانت رؤية كبلر، وهو شديد الإيمان بالطاقة المتعالية للأرقام والأشكال الهندسية، للشمس صورةً لكبير الآلهة، وولعه بـ «تناغم الكرات» السماوي، متأثرة بقدرٍ أكبر من الدوافع الأفلاطونية الجديدة مقارنة بكوبرنيك. كتب كبلر إلى غاليليو مذكراً إياه بـ «أفلاطون وفيثاغورس، أستاذينا الحقيقيين». كان يؤكد بأن كوبرنيك كان قد حدس بشيء أكبر مما كانت نظرية مركزية الشمس قادرة، راهناً، على التعبير عنه، وبأن من شأن الفرضية الكوبرنيكية، شرط تحريرها من الافتراضات البطليموسية التي لا تزال معششة في الدي ريفوليوسيونيبوس، أن تقود العلم العلمي إلى **كون (كوزموس)** جديد، منظم ومتناغم على نحوٍ بديع، كون مؤهل لأن يعكس مجد الرب وجلاله مباشرة. كذلك كان كبلر وريث كتلة واسعة من الملاحظات الفلكية الدقيقة دقة غير مسبوقة جمعها **تيتشتو دو براي**، سلفه في منصب عالم الرياضيات والفلك الملكي في بلاط إمبراطور روما المقدسة[43]. متسلحاً بهذه المعلومات وبإيمانه الراسخ بالنظرية الكوبرنيكية، انطلق كبلر في طريق اكتشاف سلسلة من القوانين الرياضية البسيطة التي كان من شأنها أن تحل مشكلة الكواكب.

علـى امتـداد نحو عشـر سنوات، عكـف كبلر بدأب علـى تطبيق جميـع المنظومات الافتراضية الممكنة للدوائر التي استطاع اجتراحها، متركزاً خصوصاً على كوكب المريخ، علـى ملاحظات براي. وبعد عدد مـن الإخفاقات، اضطر لاستنتـاج أن شكلاً هندسياً آخـر غير الدائرة يجب أن يكون الشكل الصحيح لمـدارات الكواكب. ولكونه متمكناً من نظريـة القطوع المخروطية القديمة التي طورهـا إقليدس وأبولونيوس، نجح كبلر أخيراً في اكتشـاف أن الملاحظات مطابقة تماماً لمدارات آخذة أشكال القطوع الناقصة بدقة، مـع بقاء الشمس أحـد المركزين وحركة كل كوكـب بسرعة مختلفة تبعـاً للمسافة التي تفصلـه عـن الشمس -الأقرب مـن الشمس هو الأسـرع، والأبعد عنها هـو الأبطأ- مع مساحـات متكافئة ممسوحة في أزمان متساوية. طالما كانت المقولة الأفلاطونية القائمة علـى إطراء اتساق الحركـة مفسَّرة على الدوام من منطلق قياس الفلك الدائري - بُعْدٌ مساوٍ على القوس في فترات متساوية من الزمن. وكان هذا التفسير قد أخفق في النهاية، رغـم براعـة سلسلة طويلة من الفلكيين على امتداد ألفـي سنة. غير أن كبلر ما لبث أن اكتشف صيغة جديدة أكثر حذاقة من الاتساق جاءت مطابقة لرصيد المعلومات: إذا ما تم رسـم خط من الشمس نزولاً إلى الكوكب على مداره المنحرف أو الإهليلجي، فإن من شـأن ذلك الخـط أن يسبح عبر مساحات متساوية من ذلـك الإهليلج في فترات زمنية متساويـة. وتبعـاً لذلك تصور واجترح قانونـاً جديداً، أظهر فيه أن المـدارات الكوكبية المختلفـة كانـت مترابطة فيما بينهـا بنسب رياضيـة دقيقة - نسبة مربعـات الفترات المدارية مكافئة لنسبة مكعبات وسطي بعدها عن الشمس.

وهكذا فإن كبلر تمكن أخيراً من حل مشكلة الكواكب القديمة وإثبات صحة النبوءة الأفلاطونية غير العادية عن أفلاك موحدة، متسقة، ومنتظمة رياضياً - مبرِّراً بذلك الفرضيـة الكوبرنيكية. فمع إحلال المدارات الإهليلجية محـل الدوائر البطليموسية، وإحـلال المساحات المتكافئة محل الأقواس المتساوية، بـات كبلر قادراً على الاستغناء عن حشـد الحيل، الشوارد، المدارات الأحادية، وغيرها من الأدوات التصويبية. ولعل الأكـثر أهمية من ذلك كله هو أن شكله الهندسي الوحيد البسيط ومعادلته الرياضية

الوحيدة البسيطة الخاصة بالسرعة تمخضا عن نتائج متطابقة تماماً وبدقة مع الملاحظات الأكثر صرامة - وهو أمر لم يكن قد سبق لأي من الحلول البطليموسية السابقة، رغم كل أدواتها العرضية، أن أنجزه. كان كبلر قد عكف على جمع قرون من الملاحظات المتنوعة والعصية أكثر الأحيان على التفسير للسماوات وتكثيفها في عدد قليل من المبادئ الوجيزة الشاملة التي وفرت أدلة مقنعة على أن الكون منظم وفقاً لإيقاعات رياضية رشيقة. أخيراً تناغمت البيانات التجريبية مع المحاكمة الرياضية المجردة تناغماً مثالياً. ولعل ما انطوى على أهمية خاصة بالنسبة إلى كبلر هو أن النتائج العلمية الأكثر تقدماً جاءت تؤكد صحة نظرية كوبرنيك من ناحية والصوفية الرياضية لدى قدماء الفلاسفة الفيثاغورسيين والأفلاطونيين من ناحية ثانية.

يضاف إلى ذلك أنه، للمرة الأولى، أفضى حل رياضي لمعضلة الكواكب مباشرة إلى تفسير مادي للسماوات وأجرامها من منطلق حركة معقولة فيزيائياً. فمدارات كبلر الإهليلجية كانت حركات منتظمة مستمرة لشكل موحد. أما النظام البطليموسي المعقد القائم على دوائر لامتناهية التداخل فلم يكن متوفراً على أي نظير في التجربة اليومية. ولهذا السبب فإن الحلول الرياضية للتقليد البطليموسي ظلت تُعد في الغالب تركيبات غائية دون أي ادعاء نهائي لوصف الواقع المادي. إلا أن كوبرنيك كان قد جادل مدافعاً عن واقعية تركيباته الرياضية. ففي الجزء الأول من كتاب **الدي ريفوليوسينيبوس**، ألمح إلى التصور القديم للفلك بوصفه «قمة الرياضيات وتاجه». ومع ذلك فإن أحداً، بمن في ذلك حتى كوبرنيك، لم يقدم سوى منظومة معقدة غير مقنعة لسلسلة من الدوائر المتراكزة والشوارد تفسيراً للظواهر.

غير أن حدس كوبرنيك وخطابه الرياضي الناقص ما لبثا أن أثمرا مع كبلر. للمرة الأولى في مجال فلك الكواكب كانت المظاهر قد أُنقذت «حقاً»، لا غائياً وحسب. وبالفعل فإن كبلر نجح في إنقاذ الظواهر بالمعنى التقليدي من ناحية، كما نجح، من ناحية أخرى، في «إنقاذ» الفلك الرياضي نفسه عن طريق إظهار علاقة الرياضيات المادية الحقيقية بالسماوات - قابليتها لإماطة اللثام عن الطبيعة الفعلية للحركات المادية. ترسخت الرياضيات لا بوصفها أداة مجردة من أدوات التنبؤ الفلكي، بل بوصفها

عنصراً متجذراً في عمق الواقع الفلكي. كان كبلر يرى، إذًا، أن الزعم الفيثاغورسي القائل بأن الرياضيات هي مفتاح فهم الكون قد تم إثبات انتصاره، مما أدى إلى كشف النقاب عن الجلال الخفي سابقاً لخلق الرب.

غاليليو

مع الاختراق الذي حققه كبلر كان من شأن الثورة الكوبرنيكية أن تنجح، مع الزمن، على نحوٍ شبه مؤكد في دنيا العلوم من خلال التفوق الرياضي والتنبؤ المجرد. غير أن الصدف شاءت أن يقوم غاليليو في بادوا، عام 1609، عام إقدام كبلر في براغ على نشر قوانينه الخاصة بحركة الكواكب بالذات، بتوجيه منظاره المبني حديثاً نحو السماوات، ونجح، عبر ملاحظاته المدهشة، في تزويد علم الفلك بالأدلة الجديدة نوعياً، التي طالما كان قد عرفها منذ أيام القدماء. وكل واحدة من ملاحظاته - سلاسل الوديان والجبال على سطح القمر، البقع المتحركة على الشمس، الأقمار الأربعة الدائرة حول المشتري، أطوار الزهرة، العديد «الذي لا يُصدق» لنجوم درب اللبانة المنفردة- فسرها **غاليليو** على أنها برهان قوي مؤكد لصحة نظرية مركزية الشمس الكوبرنيكية.

إذا كان سطح القمر غير مستوٍ، مثل سطح الأرض، وإذا كانت الشمس مرقطة ببقع تظهر وتختفي، فإن هذه الأجرام ليست تلك الأشياء السماوية الكاملة، غير القابلة للإفساد، وغير القابلة للتغيير في الكوزمولوجيا (علم الأكوان) الأرسطوطاليسية - البطليموسية. وبالمثل، إذا كان المشتري جسماً متحركاً ومتمتعاً في الوقت نفسه بالقدرة على امتلاك أربعة أقمار تدور حوله فيما تبقى منظومته الكلية دائرة في فلك أكبر، فإن الأرض قادرة، إذًا، على فعل الشيء نفسه مع قمرها الخاص - بما يدحض الزعم التقليدي القائل بعدم قدرة الأرض على الدوران حول الشمس، وإلا فإن القمر كان قد خرج من مدارها منذ زمنٍ طويل. ومن جديد، إذا كانت أطوار الزهرة مرئية، فذلك يعني أن على الزهرة أن تكون دائرة حول الشمس، وإذا كانت مجموعة درب التبانة، التي تراها العين المجردة وهجاً سديمياً فقط، قد أثبتت

أخيراً أنها مؤلفة من حشد كبير من النجوم الجديدة، فإن الطرح الكوبرنيكي الذي يتحـدث عن كون أكـبر بكثير (لتفسير غياب التغير الظاهـري لمواقع النجوم سنوياً بالرغـم من دوران الأرض حول الشمس) يبدو أكثر إقناعاً إلى حدٍّ كبير. وإذا كانت مجموعة الكواكب باتت تبدو وعبر المناظير ذوات كتل معتبرة بسطوح ممتدة دون أن تكـون نقط ضوئية مجردة، وكانت أعـداد أكبر من النجوم مرئية دون أي امتدادات فـإن ذلك هـو الآخر يؤيد الطرح الذي يقول بوجود كـون أكبر بما لا يقاس من ذلك الـذي درجت الكوزمولوجيا التقليدية على افتراضه. وبعد بضعة أشهر من مثل هذه السلسلـة من الاكتشافات والاستنتاجات، سـارع غاليليو إلى تأليف كتابه سيدريوس نونكيوسـ (رسـول النجوم)، معلناً ملاحظاتـه الأولى على الملأ. أثـار الكتاب ردود أفعال قوية في الأوساط الفكرية الأوروبية.

مـع توفر مرقب (تلسكوب) غاليليو لم يعد النظر إلى نظرية مركزية الشمس على أنها مجرد صيغة احتسابية مريحة. باتت مدعومة ببراهين مادية مرئية. يضاف إلى ذلـك أن المرقب أماط اللثام عن السماوات بكل ماديتها الفظة - كفت عن كونها بقعاً متعاليـة من الأنوار السماوية، وعادت أشياء ملموسـة قابلة للمعاينة التجريبية تماماً مثـل الظواهر الطبيعية على كوكب الأرض. أما الممارسـة الأكاديمية العريقة القائمة على المحاججـة والرصد حصرياً من داخل حدود التفكـير الأرسطوطاليسي فراحت تخلي مكانها لنمط جديد من معاينة جملة الظواهر التجريبية بعين نقدية. كثيرون لم يسبـق لهم أن كانوا منخرطين في أي دراسـات علمية أقدموا على اقتناء المرقب ليروا بأنفسهـم طبيعة الكون الكوبرنيكي الجديد. وبفضل المرقب وكتابات **غاليليو** المقنعة، صـار الفلـك ذا أهمية حيوية بالنسبة إلى أعداد أكبر مـن منتسبي دوائر المختصين. فالأجيال المتعاقبة من أوروبيي أواخر النهضة وما بعد النهضة بدأت تجد، وهي متزايدة الشكوك حول المرجعية المطلقة للمعتقدات التقليدية القديمة منها والكنسية، النظرية الكوبرنيكيـة لا مقنعة فقط بل ومحرِّرة. ثمة عالَمٌ سماوي جديد كان يُفْتَح أمام العقل الغربـي، تماماً مثلما كان العـالم الأرضي الجديد ينفتح أمام مكتشفي كوكب الأرض. ومـع أن النتائج الثقافية لاكتشافات كبلر وغاليلـيو كانت متدرجة وتراكمية، فإن كون

العصر الوسيط كان قد تلقى، عملياً، ضربة الموت. فالانتصار التاريخي الحاسم للثورة الكوبرنيكية كان قد خطا خطواته الأولى.

ربما كانت الكنيسة قادرة على أن ترد على هذا الانتصار بطريقة مختلفة عن تلك التي لاذت بها. نادراً ما كانت الديانة المسيحية في تاريخها قد حاولت، بمثل هذا الجمود، قَمْعَ أي نظرية علمية بالاستناد الصارم إلى تناقضات جلية مع ما هو وارد في الكتاب المقدس. وكما أشار غاليليو نفسه فلطالما درجت الكنيسة على تكريس واحتضان تفسيرات مجازية للإنجيل لدى اتضاح تناقض الأخير مع الأدلة العلمية. بادر غاليليو إلى إيراد كلام أوائل آباء الكنيسة تأكيداً لصحة رأيه، مضيفاً أن «من شأن اكتشاف الناس أنهم مقتنعون بالبرهان بشيء معين ثم يُقال لهم إن قناعتهم تلك خطيئة، أن يلحق أذى مخيفاً بالنفوس». يضاف إلى ذلك أن مرجعيات كنسية كثيرة سلّمت بعبقرية غاليليو، بمن فيها عدد غير قليل من علماء الفلك اليسوعيين في الفاتيكان. وبالفعل فإن البابا نفسه كان صديقاً لغاليليو وقد أبدى حماسة وهو يرحب بإهداء كتابه، الرزّان (آسّاير) الذي تضمن تلخيصاً للمنهج العلمي الجديد. حتى الكاردينال بالارمين، كبير لاهوتيي الكنيسة الذي أقدم، أخيراً، على اتخاذ قرار إعلان الكوبرنيكية (زائفة وخاطئة)، كان قد كتب ما يأتي من قبل:

> إذا كان ثمة أي برهان حقيقي على أن الشمس هي مركز الكون، أن الأرض هي في السماء الثالثة، وأن الشمس لا تدور حول الأرض بل الأرض حول الشمس، فإن علينا أن نبادر إلى كثير من المداورة للسير قدماً على طريق تفسير عدد من فقرات الكتاب المقدس التي تلقن عكس ذلك، ويُفضل أن نقر بأننا لم نفهم معاني تلك الفقرات بدلاً من إعلان زيف رأي ثبت بالبرهان أنه صحيح[44].

غير أن تضافراً فريداً وفاعلاً للظروف تآمر بالاتجاه المعاكس. فوعي الكنيسة الطاغي للتهديد البروتستنتي أدى إلى مضاعفة تحدي أي موقف جديد ومنطوٍ على احتمالات الهرطقة. ومع بقاء ذكرى هرطقة برونو حية في الأذهان، أبدت السلطات الكنسية رغبة جدية في تجنب فضيحة جديدة منطوية على خطر المزيد من تخريب

المسيحية الممزقة بالإصلاح (الديني). ومما جعل الأمر أكثر تهديداً ثمة كانت قوة المطبعة وسهولةُ الإقناع التي طبعت عامية **غاليليو** الإيطالية اللتان تمخضتا عن تقويض محاولات الكنيسة الرامية إلى التحكم بمعتقدات المؤمنين. ومما زاد رد فعل الكنيسة تعقيداً أيضاً ثمة كانت سلسلة من الصراعات والدسائس السياسية الصعبة التي كان البابا طرفاً فيها في إيطاليا. إن دوراً محورياً اضطلع به أساتذة جامعات أرسطوطاليسيون أسهمت معارضتهم لغاليليو شديد المعاداة للأرسطوطاليسية والمتمتع بشعبية واسعة جداً في استثارة جيش من الوُعاظ الأصوليين الذين ما لبثوا بدورهم أن نجحوا في تفعيل محاكم التفتيش. وشخصية غاليليو السجالية بل وحتى العدوانية التي أدت إلى استعداء خصومة ودفعهم إلى نقطة الانتقام، كانت من العوامل المسهمة، مثلها مثل افتقاره إلى ما يكفي من الحساسية إزاء الأهمية الأساسية للثورة الكوزمولوجية الجارية على قدم وساق. إن قناعة بالارمين بأن الفرضيات الرياضية ليست إلا تركيبات فكرية لا علاقة لها بالواقع المادي؛ تبنّي غاليليو للذرّية (المذهب الذري أو الفرداني) في حين كانت عقيدة الاستحالة (استحالة القربان) الأفخارستية الكاثوليكية تقضي باعتماد فيزياء أرسطوطاليسية؛ شعور البابا بالغدر الشخصي الذي زاده وضعه السياسي غير الآمن تفاقماً؛ الصراعات على السلطة فيما بين حشد من الطرق الدينية المختلفة داخل الكنيسة؛ شهوة محاكم التفتيش الشرسة إلى القمع العقابي - إن جميع هذه العوامل تضافرت في توافق مصيري قاتل للدفع باتجاه حفز الكنيسة على إصدار قرار حظر الكوبرنيكية.

أدى ذلك القرار إلى إلحاق ضرر غير قابل للإصلاح بتماسك الكنيسة الفكري والروحي. فالتزام الكاثوليكية الرسمي بأرض ثابتة شكل صفعة قوية لمكانتها ونفوذها لدى فئات المثقفين الأوروبيين. ومع أن الكنيسة كانت ستحافظ على قدرٍ كبير من السلطة والولاء في القرون الآتية، فلم يعد ثمة ما يبرر لها أن تزعم أنها تمثل طموح البشر إلى اكتساب المعرفة الكاملة للكون. وبعد حظر محاكم التفتيش، جرى تهريب كتابات غاليليو إلى الشمال الذي كان سيصبح ملاذ طليعيي ورُوّاد البحث الفكري الغربي بعد ذلك[45]. ومهما كانت الأهمية النسبية للعوامل الفردانية مثل المعارضة

الأكاديمية الأرسطوطاليسية المتشددة ودوافع البابا الشخصية، فإن النزاع مع غاليليو لم يكن، آخر المطاف، إلا صراعاً وحرباً شنتها الكنيسة على العلم، شنها الدين، ومن ثم، على العلوم. وإجبار غاليليو على التوبة والتراجع بالقوة جاء منطوياً على هزيمة الكنيسة نفسها جنباً إلى جنب مع انتصار العلم.

إن المسيحية المؤسسية بمجملها عانت من الانتصار الكوبرنيكي الذي شكل نسفاً للأساسين الدينيين كليهما: إنجيل البروتستنتية الحَرّ في والمرجعية القدسية للكاثوليكية. صحيح أن أكثرية المثقفين الأوروبيين، بمن فيها ثوريون على الصعيد العلمي، كانت ستبقى مسيحية الإيمان والولاء في الوقت الحاضر، غير أن الصدع الحاصل بين العلم والدين -ذلك الصدع الذي ترك أثره حتى في العقل الفردي- كان قد أعلن عن نفسه بأعلى صوته. فالغرب الذي نجح مع لوثر في تأكيد استقلاله في إطار ملكوت الدين، ما لبث أن أقدم، مع غاليليو، على قطع شوط على طريق الخروج من دائرة الدين كلها، على اعتماد مبادئ جديدة، وعلى فتح آفاق جديدة.

صياغة الكوزمولوجيا النيوتنية

على الرغم من أن دعم كبلر الرياضي وتأييد غاليليو في مجال الرصد أكدا نجاح نظرية مركزية الشمس في الفلك، فإن هذه النظرية بقيت، مع ذلك، مفتقرة إلى إطار نظري مفهومي أكثر إحاطة، إلى كوزمولوجيا متسقة يمكنها أن تتناسب معها. صحيح أن بطليموس كان قد جرى إبداله على نحوٍ مقنع، غير أن الأمر نفسه لم يحصل بالنسبة إلى **أرسطو**. أن تكون الأرض والكواكب الأخرى متحركة في مدارات إهليلجية حول الشمس بدا واضحاً، ولكن كيف كانت حركة الكواكب، في غياب كُرات أثيرية دوّارة، ممكنة بالمطلق؟ وما الذي كان يمنعها من الهروب من مداراتها؟ وإذا كانت الأرض متحركة، ودائبة، في حركتها، على نسف أساس الفيزياء الأرسطوطاليسية، فما الذي يجعل سائر الأشياء الأرضية منحدرة دوماً نحو سطحها؟ فما بنية الأرض، وأين هو مركزها، إذا كان لها مركز؟ ما مآل الفصل القديم المعترف به منذ القدم بين ما هو سماوي من جهة وما هو أرضي من الجهة المقابلة إذا كانت الأرض كوكبية، جرماً سماوياً، مثل سائر الأجسام السماوية، وإذا

كانت هذه الأخيرة متمتعة، على ما يبدو، بمواصفات شبيهة بمواصفات الأرض؟ وأين هو الرب في الكون (الكوزموس)؟ قبل أن تتم الإجابة على جملة هذه الأسئلة الوازنة والعويصة، كانت الثورة الكوبرنيكية قد سَحَقَت الكوزمولوجيا القديمة وطَحَنَتْها، إلا أنها لم تكن بعد قد اجترحت كوزمولوجيا جديدة.

كان كبلر وغاليليو، كلاهما، قد وفرا رؤى وأدوات حيوية لمقاربة هذه المشكلات. كلاهما كانا مؤمنين، وما لبثا أن بيّنا، أن الكون منظم رياضياً، وأن التقدم العلمي لا يتحقق إلا عبر المثابرة على اختبار الفرضيات الرياضية على محك الملاحظات التجريبية. وعمل كوبرنيك كان قد تمخض عن أكثر الاقتراحات خصوبة فيما يخص الكوزمولوجيا الجديدة؛ فحين جعل الأرض كوكباً لتفسير حركة الشمس الظاهرية، كان يضمر أن السماوات والأرض لا يجوز ولا يمكن عدّهما متمايزتين تمايزاً مطلقاً. إلا أن كبلر ذهب شوطاً أبعد وأضفى مباشرةً مفاهيم القوة الأرضية على ظواهر سماوية.

طالما ظلت المدارات الدائرية البطليموسية (والكوبرنيكية) تُعد «حركات طبيعية» بالمعنى الأرسطوطاليسي: فالكُرات الأثيرية، بطبيعتها الأولية، متحركة في دوائر كاملة، تماماً مثل تحرك عنصري التراب والماء نزولاً (هبوطاً) وتحرك عنصري الضوء والهواء تحليقاً (صعوداً). غير أن قطوع كبلر الناقصة لم تكن دائرية ومطردة، بل محتضنة للكواكب في تغييرات للسرعة والاتجاه عند كل نقطة من نقاط مداراتها. والحركة الإهليلجية في الكون القائم على مركزية الشمس متطلبة لتفسير جديد يتجاوز تفسير الحركة الطبيعية.

قام كبلر بطرح مفهوم قوة مفروضة باطراد بديلاً. ومتأثراً، كما على الدوام، بالتفسير الأفلاطوني الجديد للشمس، كان مؤمناً بكون الشمس مصدراً فاعلاً للحركة في الكون. ومن هنا فإنه افترض وجود قوة محركة آنيما موتريكس، شبيهة بـ «المؤثرات» لدى المنجمين، قوة محركة نابعة من الشمس ومحرِّكة للكواكب - القريبة بقوة أكبر والبعيدة بقوة أقل. غير أن كبلر بقي مضطراً إلى سوق تفسير لحركات الدوران الإهليلجية. وبفضل تمثله لمؤلَّف وليم جلبرت المنشور مؤخراً حول المغناطيسية،

بأطروحتهـا التي تقول: إن الأرض نفسها إن هي إلا مغناطيس عملاق، تمكن كبلر من توسيـع دائرة هذا المبدأ، وجعلها شاملة لجميـع الأجرام السماوية وصولاً إلى صياغة فرضيـة تقول بتزاوج قـوة الشمس المحركة بمغنـاطيسيتهـا الخاصة مع قوى الكواكب المحركـة لإيجاد المدارات الإهليلجية. وهكذا فـإن كبلر قدم الاقتراح الأول القائل: إن الكواكب متحركة في مداراتها بقوى ميكانيكية، لا بفعل الحركة الهندسية الأوتوماتيكية للكُرات الأرسطوطاليسية - البطليموسية. وعلى الرغم من شكله البدائي نسبياً، فإن تصـور كبلر للمنظومة الشمسية آلة ذاتية التحكـم مستندة إلى ديناميكيات (آليات) أرضية كان على صواب في استباق تصور الكوزمولوجيا النـاشئة.

في الوقـت نفسـه، كان غاليليـو قد تعقب هـذا النمط مـن التحليـل الميكانيكي - الرياضي على المستوى الأرضي بدقة منهجية ونجاح غير عادي. ومثل صديقيه العالمين النهضويين كبلر وكوبرنيك، كان غاليليو قد استقى من الإنسانيين الأفلاطونيين الجدد الإيمان بأن من شأن العالم المادي أن يُفهم من منطلقات هندسية وحسابية. وباقتناع فيثاغورســي أعلن أن «كتاب الطبيعــة منسوخ بأحرف رياضية». غير أن **غاليليو** قام، بالانطلاق من حساسيته الأكثر أرضية، بتطوير الرياضيات لا بوصفها مفتاحاً صوفياً للسمـاء، بـل على أنهـا مباشرة لفهـم المادة المتحركـة، ولإلحاق الهزيمـة بخصومه الأكاديميـين من الأرسطوطاليسيين. وعلى الرغـم من أن فهم كبلر للحركة السماوية كان أكـثر تقدماً مـن نظيره لدى **غاليليـو** (الذي بقي، مثل كوبرنيـك، مؤمناً بحركة دائريـة دائمة ذاتياً)، فـإن رؤى الأخير - **غاليليو** - المخترقـة للديناميكيات الأرضية هـي التي كانت ستبدأ، عند مبادرة من جاؤوا بعده إلى تطبيقها على السماوات، بحل المشكلات الفيزيائية التي طرحها تجديد كوبرنيك.

كانت فيزياء **أرسطو**، وهي قائمة على صفات مدركة ومنطق كلامي، لا تزال طاغية علـى الجزء الأكبر من التفكير العلمي ومهيمنة على الجامعات. إلا أن أنموذج غاليليو الموقـر تمثّل بأستاذ الفيزياء الرياضية أرخميدس (الـذي كانت مؤلفاته قد اكتشفت مـن جديد مؤخراً من قبل الإنسانيين)، بدلاً من أستاذ البيولوجيا الوصفية. ولمحاربة الأرسطوطاليسيين، قام غاليليو بتطوير ترتيب جديد لتحليل الظواهر من جهة وأساس

جديد لاختبار النظريات من جهة ثانية. كان يرى أن على العلماء، إذا أرادوا إصدار أحكام دقيقة بشأن الطبيعة، ألا يعاينوا إلا المواصفات «الموضوعية» القابلة للقياس الدقيق (الحجم، الشكل، العدد، الوزن، الحركة)، مع وجوب إغفال المواصفات المحسوسة أو المدركة فقط (اللون، الصوت، المذاق، الملمس، الرائحة) بوصفها ذاتية وزائلة أو عابرة. فوسيلة العلم الوحيدة لاكتساب المعرفة اليقينية عن العالم هي التحليل الكمي حصراً. يضاف إلى ذلك أن **غاليليو** أقدم الآن على ترسيخ الاختبار الكمي بوصفه الامتحان الأخير للفرضيات، فيما ظلت تجريبية أرسطو مقاربة وصفية على نحوٍ طاغٍ، ولفظية -منطقية، خصوصاً كما أكد الأرسطوطاليسيون المتأخرون. أخيراً عمد غاليليو، لتحقيق مزيد من التوغل في أنساق الطبيعة الرياضية وطابعها الحقيقي، إلى استخدام، تطوير، أو اختراع سلسلة طويلة من الأدوات التقنية- من العدسات، التلسكوبات، المايكروسكوبات، البوصلات الهندسية، المغانط، موازين الحرارة الجوية، الموازين الهيدروستاتيكية. واستخدام مثل هذه الأدوات أضفى بُعْداً جديداً على النزعة التجريبية لم يكن معروفاً لدى الإغريق، بُعْداً قطع الطريق على نظريات أساتذة الجامعات الأرسطوطاليسيين وممارساتهم جميعاً. فبرأي **غاليليو**، كان استكشاف كون رياضي لا شخصي سيحل محل التسويغ الاستنتاجي المطوّل لكون أرسطو العضوي في التراث الأكاديمي المتزمت. مستخدماً المعطيات الجديدة للمنهجية المبتكرة، بادر غاليليو إلى سحق الدوغما الزائفة للفيزياء الأكاديمية. كان أرسطو قد اعتقد أن الجسم كلما كان أثقل كانت وتيرة سقوطه أسرع من سقوط جسم أخف وزناً. بسبب نزوعه العنصري إلى لقاء مركز الأرض بوصفه موقعه الطبيعي - فكلما كان الجسم أثقل كان النزوع أقوى. ومن خلال تطبيقه المتكرر للتحليل الرياضي على تجارب فيزيائية، نجح غاليليو في دحض هذا الاعتقاد وصولاً، بعد ذلك، إلى صياغة قانون الحركة المتسارعة الموحدة للأجسام الساقطة - وهي حركة مستقلة عن وزن الأجسام وتركيبها. وبالاستناد إلى نظرية الزخم لدى منتقدي **أرسطو** المدرسيين: بوريدان والأورسمي، قام غاليليو بتحليل حركة القذيفة أو الصاروخ وطور فكرة العطالة الحاسمة. وخلافاً لأرسطو الذي كان يقول إن جميع الأجسام دائبة على البحث عن أمكنتها الطبيعية وما من شيء يمكن أن يتحرك خلافاً لذلك دون

دفع خارجي مضاف باطراد، أعلن غاليليو أن من شأن أي جسم متحرك أن يبقى في حركة مطردة ما لم يتم إيقافه أو تعطيله تماماً مثلما يكون أي جسم ساكناً ميالاً لأن يبقى ثابتاً حيث هو ما لم يتم دفعه. لا حاجة للقوة إلا لتفسير التغيير الحاصل في الحركة، لا الحركة المطردة. وبهذه الطريقة وجد نفسه في مواجهة إحدى حجج الأرسطوطاليسيين الفيزيائية الرئيسة ضد فكرة أرض كوكبية - حجة أن من شأن الأشياء على أرض متحركة أن تتهاوى بقوة، وأن من شأن أي قذيفة مطلقة إلى الأعلى مباشرة من أرض متحركة أن تهبط بالضرورة على مسافة ما من نقطة إطلاقها. وبما أن أياً من هاتين الظاهرتين لم تُرصد، فقد استنتجوا أن على الأرض أن تكون ثابتة. غير أن **غاليليو** نجح، بالاستناد إلى مفهوم العطالة عنده، في بيان أن أرضاً متحركة من شأنها أن تضفي حركتها أوتوماتيكياً على سائر أشيائها وقذائفها، بما يبقي حركة العطالة الجماعية غير محسوسة بالنسبة إلى جميع من هم على الأرض.

خلال عمله الحياتي كان **غاليليو** قد دأب عملياً على دعم النظرية الكوبرنيكية، على إطلاق عملية إضفاء الصفة الرياضية الشاملة على الطبيعة، على التقاط فكرة أن القوة عنصر ميكانيكي، على إرساء أسس علمي الميكانيك الحديث والفيزياء التجريبية، وعلى تطوير المبادئ النافذة للمنهج العلمي الحديث. أما مسألة كيفية تفسير الحركات السماوية فيزيائياً، بما فيها حركة الأرض نفسها، فبقيت معلقة تنتظر الحل. ولأن غاليليو كان قد غفل عن أهمية القوانين الكوكبية المكتشفة من قبل معاصره كبلر، فقد واصل تبني الفهم التقليدي للحركة السماوية على أنها مدارات أو أفلاك دائرية، باستثناء أنها الآن متمركزة حول الشمس. أما مفهوم العطالة عنده - العطالة التي فهمها قابلة للتطبيق فوق الأرض فقط على الحركة فوق سطوح أفقية (حيث لا تشكل الجاذبية عاملاً) والتي كانت، إذاً، حركة دائرية حول سطح كوكب الأرض - فكان مطبقاً على السماوات تبعاً لذلك: تواصل الكواكب حركتها في مداراتها حول الشمس لأن نزوعها العطالي الطبيعي دائري. غير أن عطالة غاليليو الدائرية بقيت عاجزة عن تفسير مدارات كبلر الإهليلجية. وقد بدت أقل قدرة على الإقناع إذا باتت الأرض، وقد سبق لها، بوصفها المركز الفريد للكون في الكوزمولوجيا الأرسطوطاليسية، أن حددت الفضاء المحيط ووفرت دافعاً مطلقاً ونقطة انطلاق

لسلسلة الكرات الدائرة، مفهومة الآن على أنها أحد الكواكب. كان الكون الكوبرنيكي قد أوجد لغزاً أساسياً ومازال مبتلياً به ومسكوناً بهاجسه.

إلا أن تياراً آخر من نهر الفلسفة الإغريقية ما لبث أن تدفق: إنه تيار النزعة الذرية لدى **ليوسيبوس وديمقريطوس**، الذي كان سيشي بنوع من الحل لمشكلة الحركة السماوية من ناحية، وسيسهم في رسم المسار المستقبلي للتطور العلمي الغربي من ناحية ثانية. فالفلسفة الذرية كما نقلها خلفا **ديموقريطوس**: **أبيقور ولوكريتيوس**، كانت قد طفت على السطح من جديد بوصفها جزءاً من مشروع إعادة الإنسانيين اكتشاف الأدب القديم، ولاسيما من خلال مخطوطة قصيدة **لوكريتيوس** التي كانت بعنوان عن طبيعة الأشياء (دي ريريوم ناتورا). تلك القصيدة التي أوجزت المنظومة الأبيقورية. فالذرية التي تطورت أساساً كنوع من محاولة الرد على الاعتراضات المنطقية على التغير والحركة المطروحة من قبل بارمنيدس كانت قد افترضت كوناً مؤلفاً من جزيئات صغيرة، غير مرئية متحركة بحرية في فراغ محايد لانهائي، ومتمخضة، عبر تصادماتها وتآلفاتها، عن جميع الظواهر. وفي هذا الفراغ ليس ثمة أي فوق أو تحت أو مركز كوني مطلق، لأن كل موقع في الفضاء محايد ومكافئ لأي موقع آخر. ونظراً لأن الكون بمجمله مؤلف من الجزيئات المادية نفسها وفقاً للمبادئ ذاتها، فإن الأرض نفسها ليست إلا تجمعاً طارئاً آخر لحشد من الجزيئات، إضافةً إلى أنها ليست ساكنة ولا مركز الكون. إذًا، ليس ثمة أي فصل أساسي بين ما هو أرضي وما هو سماوي. وبما أن حجم الفراغ وعدد الجزيئات لانهائيان، فإن من المحتمل أن يكون الكون مأهولاً بالعديد من الكرات الأرضية والشموس المتحركة، وكل منها نتاج الحركة العشوائية للذرات.

جاء كون كوبرنيك المتطور منطوياً على عدد من أوجه الشبه المذهلة مع هذا التصور. فَجَعْلُ الأرض واحداً من الكواكب كان قد نسف أساس الفكرة الأرسطوطاليسية القائمة على القول بفضاء (غير محايد) مطلق متمركز حول أرض ثابتة. وأي أرض كوكبية لا بد لها من كون أكبر بكثير للتعويض عن غياب الاختلاف النجمي القابل للرصد. وبعد أن كَفَّت الأرض عن أن تكون المركز الكوني، لم يعد الكون ملزماً بأن

يكون محدوداً (أي مركز كوني يتطلب كوناً محدوداً، لأن أي فضاء لانهائي لا يمكنه أن يكون ذا مركز). ما عادت كرة النجوم الخارجية الأبعد ضرورية تفسيراً لحركة السماوات، ومن ثم فإن من الممكن أن تكون النجوم منتشرة على نحوٍ لانهائي، كما سبق للأفلاطونيين الجدد أن قالوا أيضاً. وكانت اكتشافات غاليليو التلسكوبية قد كشفت عن حشدها النجوم الجديدة البعيدة بعداً شاسعاً بوضوح من جهة، وزادت من تقويض الثنائية السماوية - الأرضية من جهة ثانية. وسائر ملابسات ومضاعفات الكون الكوبرنيكي - أرض متحركة غير فريدة؛ فضاء محايد، بلا مركز، متعدد السكان، وربما لانهائي؛ والإجهاز على التمايز بين السماء والأرض - جاءت جميعاً متطابقة ومتوافقة مع نظيرتها في الكون (الكوزموس) الذري. ومع شروع البنية الشاملة لكوزمولوجيا أرسطو في التداعي والانهيار، ودون وجود أي بديل معقول يحل محلها، فإن كون الذريين مثّل إطاراً جيد التطور وفريد الملاءمة بالنسبة إلى المنظومة الكوبرنيكية. وقد كان الفيلسوف - العالم الباطني برونو أول من أدرك حالة التوافق والتناغم بين النظامين. ومن خلال عمله تم تعزيز وتدعيم الصورة الأفلاطونية الجديدة لكون لانهائي، وهي صورة ابتكرها نيكولاس كوسا، بالتصور الذرّي وصولاً إلى إيجاد كون (كوزموس) كوبرنيكي موسع توسيعاً هائلاً.

إلا أن الذرية كانت ستزود الكوزمولوجيا المتطورة بإسهامات أخرى أقل شأناً. لم يقف الأمر عند توافق بنية الكون الذرية مع النظرية الكوبرنيكية، بل تجاوزه إلى كون التصور الذري للمادة نفسها متناسبة، على نحوٍ فريد، مع مبادئ عمل علماء الطبيعة الجدد. فذرات **ديموقريطوس** تميزت حصرياً بعوامل كمية -عوامل الحجم، الشكل، الحركة، والعدد- لا بمواصفات مدرَكة أو محسوسة مثل المذاق، الرائحة، الملمس، أو الصوت. وجميع التغيرات النوعية في الظواهر ناجمة عن كميات متباينة من الذرات المجتمعة بترتيبات مختلفة، ما أبقى الكون الذري منفتحاً من حيث المبدأ على التحليل الرياضي. ليس للجزيئات المادية أي هدف أو ذكاء، بل هي لا تتحرك إلا وفقاً لمبادئ ميكانيكية. وهكذا فإن البُنى الكوزمولوجية والفيزيائية للذرية القديمة مرحِّبة بأنماط التحليل -الميكانيكية والرياضية- ذاتها التي وقع

اختيار علماء الطبيعة في القرن السابع عشر عليها وسارعوا إلى تطويرها. من المؤكد أن الذرية أثّرت في غاليليو على صعيد مقاربته للطبيعة بوصفها مادة متحركة، أثارت إعجاب فرانسيس بيكون، ووظفها توماس هوبز في فلسفته المادية الميكانيكية، وقد تولى إشاعتها في الأوساط العلمية الأوروبية معاصرهم الأصغر سناً بيير غاسّندي. غير أن رينه ديكارت هو الذي اضطلع أخيراً بمهمة التكييف المنهجية للذرية لتوفير تفسير فيزيائي **لكون كوبرنيك**.

قدمت المبادئ الأساسية للذرية القديمة نظائر كثيرة لصورة ديكارت عن الطبيعة بوصفها آلة لاشخصية معقدة تحكمها قوانين رياضية بصرامة. ومثل **ديموقريطوس**، افترض ديكارت أن العالم المادي مؤلف من عدد لانهائي من الجزيئات أو «الجسيمات» المتصادمة والمتحاشدة ميكانيكياً. غير أنه رأى، بوصفه مسيحياً، أن هذه الجسيمات لا تتحرك بطريقة عشوائية كلياً، بل هي خاضعة لقوانين معينة مفروضة من رب سماوي لحظة خلقها. والتحدي الذي انتصب أمام ديكارت تمثل باكتشاف تلك القوانين، وكانت أولى خطواته الاستفهام عن مدى تمتع أي جسيم منفرد بحرية الحركة في كون لانهائي غير متوافر لا على اتجاهات مطلقة ولا على نزعات حركية أولية أرسطوطاليسية. وعن طريق استخدام نظرية الزخم لدى المدرسيين في السياق الجديد لفضاء ذري، توصل ديكارت إلى استنتاج أن من شأن أي جسيم ساكن أن يميل لأن يبقى ساكناً ما لم يتم دفعه، في حين أن من شأن أي جسيم متحرك أن يكون ميالاً إلى مواصلة الحركة في خط مستقيم بالسرعة نفسها ما لم يجر عطفه أو حرفه. وهكذا فإن ديكارت أطلق البيان الصريح والواضح الأول عن قانون العطالة – لذلك البيان الذي تضمن العنصر النقدي للخطية العطالية (مقارنة بعطالة غاليليو الأكثر فجاجة والأكثر توجهاً أرضياً مفهومة من منطلقات تجريبية بما انطوت عليه من دائرية). كذلك رأى ديكارت أن على أي انحرافات عن هذه التوجهات العطالية يجب أن تتم، نظراً لأن الحركة كلها في كون زاخر بالجسيمات لا بد لها من أن تكون ميكانيكية، نتيجة اصطدامات جسيمية مع جسيمات أخرى. والمبادئ الأساسية التي تحكم تلك الاصطدامات هي التي عكف ديكارت على البحث عن سبل الاهتداء إليها وترسيخها عن طريق الاستنتاج الحدسي.

بجزيئاتهـا المتحركـة بحريـة في فضـاء لانهائي محايـد، كانت الذريـة قد أوحت بطريقـة جديدة للنظر إلى الحركـة. وفكرة **ديكارت** عن التصـادم الجسيمي أتاحت لخلفائـه فرصة إدخال المزيد مـن التطوير على رؤى **غاليليـو** المخترقة لطبيعة القوة والزخـم. إلا أن مـا انطوى علـى أهمية مباشـرة بالنسبة إلى النظريـة الكوبرنيكية، هو أن ديـكارت طبق نظريته حول العطالة الخطية والتصـادم الجسيمي على مشكلة الحركـة الكوكبية، منخرطـاً بذلك في إزاحة المخلفات الأخـيرة الموروثة عن الفيزياء الأرسطوطاليسية وإبعادها عن السماوات. فالحركات الدائرية الأوتوماتيكية للأجرام السماويـة، التـي كانت لا تزال معتَمَدة ومتبنـاة من قبل **كوبرنيـك وغاليليو**، لم تكن ممكنة في أي عالم ذري لا تستطيع الجزيئات فيه أن تتحرك إلا بخط مستقيم أو تبقى ساكنـة. ومن خلال تطبيق نظريتي العطالة والجزيئـات هاتين على السماوات، نجح **ديكارت** في عزل العامل الحاسم المنتقد في تفسير الحركة الكوكبية: ما لم تكن ثمة قوة مانعة أخرى معينة فإن من شأن حركة العطالة لدى الكواكب، بما فيها حركة الأرض، أن تنـزع بالضرورة إلى دفعها في خـط مماس مستقيم مبتعد عن المدار المنحني حول الشمـس. من الواضـح أن عاملاً معيناً كان دائباً باستمـرار على دفع الكواكب، لبقاء مداراتهـا في منحنيات مغلقة مستمرة دون انقطاعـات نابذة، باتجاه الشمس - أو أن شيئاً ما كان، كما قال **ديكارت** وكما صاغه خلفاؤه بقدرٍ أكبر من الوضوح، دائم الإلزام للكواكـب بـ «السقوط» نحو الشمس. واكتشاف القـوة الكامنة وراء ذلك السقوط كان المـأزق السماوي الأساسي المنتصب في وجه الكوزمولوجيا الجديدة. باتت حقيقة كون الكواكب متحركة بالمطلق قابلة للتفسير بالعطالة. أما الشكل الذي كانت تلك الحركة تأخـذه -احتفاظ الكواكب الدائم بمـدارات إهليلجية حول الشمس- فقد بقي بحاجة إلى تفسير.

كـثرة من فرضيات ديكارت المستنتجة بالحدس حـول كونه المؤلَّف من الجسيمات -بمـا فيها أكثر قوانينه الخاصة بصدام الجسيمات وملـؤه للكون بدوامات جسيمات متحركـة (حـاول توظيفها لتفسـير تعرض الكواكـب للدفع إلى الخلـف لإعادتها إلى أفلاكهـا) - لم يحافظ عليهـا خلفاؤه. إلا أن تصـوره الأساسي للكـون المادي بوصفه منظومـة ذرية خاضعة لتحكـم بضعة قوانـين ميكانيكية أصبح الأنمـوذج الإرشادي

الهـادي بالنسبـة إلى علماء القـرن السابع عشر المشتبكين مـع التجديد الكوبرنيكي. ولأن لغـز الحركة الكوكبية بقـي المشكلة الأبرز بالنسبة إلى علـم ما بعد كوبرنيك في سعيـه إلى ترسيخ كوزمولوجيا متجانسة ومطّردة ذاتياً، فإن قيام ديكارت بعزل عامل «السقـوط» كان أمـراً لا مهرب منـه. ومع تطبيق مفهـوم العطالة عنـد ديكارت على مـدارات كبلر الإهليلجية، ومع مبـدأ التفسير الميكانيكي العـام المضمر في نظريتهما الأوليتـين عن حركة الكواكب (نظرية الأنيمـا موتريكس والمغناطيسية لكبلر، ونظرية الدوامـات الجسيمية عنـد **ديكارت**)، كانـت المشكلة قد اكتسبت تحديـداً بات علماء **لاحقـون -بـورلّي، هـوك، وهويغنـز-** قادريـن على العمـل المثمر من خلالـه. وكانت ديناميكيـات غاليليـو قد زادت مـن تحديد المشكلة عـبر المبادرة عمليـاً في التصدي للفيزيـاء الأرسطوطاليسية، ومن خلال اعتماد قياسات رياضية دقيقة لأجسام ثقيلة ساقطـة نحو الأرضـ. وهكذا فإن مسألتـين أساسيتين بقيتا، واحـدة سماوية وأخرى أرضيـة: وما الذي يجعل الأرضـ والكواكب الأخرى ساقطة باستمـرار نحو الشمس، بالرغـم من وجود العطالة؟ وما الذي يجعل الأشياء السماوية ساقطة باتجاه الأرض، بالمطلق، بالرغم من أننا بصدد أرض متحركة غير مركزية؟

واحتمـال الرد علـى السؤالين كليهما بالجواب نفسه بقي مطـرد التنامي مع عمل كبلـر، غاليليـو، وديـكارت. وفكرة وجود قـوة جذب فاعلـة فيما بين سائـر الأجسام الماديـة كانت هي الأخرى تتطـور. فبين الإغريق كان **إيمبدوقليس** قد افترض وجود مثـل هذه القوة. وبين المدرسيـين، كان الأورسمي قد حاجج قائلاً بأن من شأن تفسير بديـل لأجسام ساقطة نحو الأرضـ أن يتمثل بأن المادة ميالـة طبيعياً إلى جذب مواد أخـرى، إذا كان أرسطـو على خطأ في تأكيد مكانة الأرضـ المركزية الفريدة. لم يكن أي مـن **كوبرنيك وكبلر** قد تردد في استحضار مثل هذا الاحتمال دفاعاً عن أرضهما المتحركـة. ومع حلول الربع الثالث من القـرن السابع عشر كان **روبرت هوك** قد نجح في اقتناصـ النتيجـة المركبة بوضوح: ثمة قوة جذب واحـدة ممسكة بزمام الحركات الكوكبية من جهة والأجسام الساقطة من جهة ثانية. يضاف إلى ذلك أنه قام بعرض فكرتـه ميكانيكيـاً ببندول متأرجـح في مسار دائري مطول، دأبت قـوة جذب مركزية علـى حرف حركته الخطية باستمرار. ومثل هـذا الاستعراض نجح في تسليط الكثير

من الضوء على مدى أهمية الميكانيك الأرضي من أجل تفسير الظواهر السماوية. ألقى بندول هوك الضوء على مدى نجاح الخيال العلمي في تغيير السماوات جذرياً من كونها دنيا متعالية لها قوانينها الخاصة إلى تأكيد أنها ليست مختلفة، من حيث المبدأ، عن ملكوت الأرض الدنيوية العادية.

أخيراً كان شرف تتويج الثورة الكوبرنيكية عبر إقرار الجاذبية قوة شاملة، كونية - قوة قادرة على التسبب المتزامن لكل من سقوط الحجارة على الأرض والمدارات المغلقة للكواكب حول الشمس - من نصيب **إسحاق نيوتن** المولود يوم عيد الميلاد سنة موت غاليليو. حقاً، تمثل إنجاز نيوتن المدهش بالتوصل إلى حصيلة جمع وتركيب فلسفة ديكارت الميكانيكية من ناحية، قوانين حركة الكواكب الكبلرية من ناحية ثانية، وقوانين الحركة الأرضية الغاليليوية من ناحية ثالثة، وصولاً إلى إذابتها جميعاً في بوتقة نظرية شاملة موحدة. فمن خلال سلسلة غير مسبوقة من الاكتشافات والبداهات الرياضية، أقر نيوتن بأن على الكواكب، كي تحافظ على أفلاكها الثابتة في سرعات وأبعاد نسبية محددة في قانون كبلر الثالث، أن تكون منجذبة نحو الشمس بقوة جذب متناقصة بعكس مربع المسافة الفاصلة عن الشمس، وبأن الأجسام الساقطة باتجاه الأرض - لا أي حجر قريب فقط بل والقمر البعيد أيضاً - خاضعة للقانون نفسه. يضاف إلى ذلك أنه اشتق رياضياً من قانون التربيع العكسي الأشكال الإهليلجية للمدارات الكوكبية من جهة وتباين سرعتها (مساحات متساوية في أوقات متكافئة) كما هي محددة في قانوني كبلر الأول والثاني، من جهة ثانية. وهكذا فإن جميع المسائل الكبيرة المنتصبة في وجه الكوبرنيكيين قد حُلت أخيراً - ما الذي يحرك الكواكب؟ كيف تستطيع الكواكب البقاء في مداراتها؟ ما الذي يجعل الأشياء الثقيلة تهوي باتجاه الأرض؟ ما طبيعة البنية الأساسية للكون؟ ماذا عن قضية الثنائية بين ما هو سماوي وما هو أرضي؟ كانت الفرضية الكوبرنيكية قد استحضرت الحاجة، ثم ما لبثت أن اهتدت إلى كوزمولوجيا جديدة، شاملة، متناغمة ذاتياً.

بنوع أنموذجي من المزاوجة بين الصرامة التجريبية ونظيرتها الاستنتاجية كان نيوتن قد نجح في صياغة عدد قليل جداً من القوانين الرئيسة التي بدت متحكمة

بالكـون (**الكوزموس**) كله. ومن خـلال قوانينه الثلاثة (قوانـين العطالة، القوة، ورد الفعـل المساوي) ونظرية الجاذبيـة الشاملة، قام ليس فقط بإرسـاء أساس فيزيائي لسائـر قوانـين كبلـر، بـل وكان أيضـاً قـادراً علـى اشتقاق حـركات الأمـواج، سبق الاعتدالـين (الربيعي والخريفي)، مـدارات الشهب، مسار حركـة القذائف المدفعية وغيرهـا من المقذوفـات أو الصواريخ - بالفعـل، جميع التجليـات المعروفة للحركات السماويـة والأرضية باتت الآن موحدة في خانة واحدة من القوانين الفيزيائية. ما من جـزيء مـادي في الكون إلا ويجتـذب كل جزيء آخر بقـوة متناسبة طـرداً مع الفرق بـين الكتلتين وعكساً مع مربع المسافة بينهما. كان نيوتن قد كافح لاكتشاف التصميم الإجمـالي الكبـير للكون، وكان قد نجح نجاحـاً مشهوداً. ورؤية ديـكارت للطبيعة آلة منظمـة تنظيماً مثالياً خاضعـة لقوانين رياضية وقابلة للفهم مـن قبل العلم البشري كانت قد تحققت.

علـى الرغم مـن أن مفهوم نيوتـن العلمي للجاذبيـة بوصفها قـوة فاعلة عن بعد - وهـو مفهوم مستعار من دراساتـه للعواطف الإيجابية والسلبيـة إزاء فلسفة الزهد والسيميـاء (الخيميـاء، الكيميـاء القديمة) - بـدا باطنياً وعلى مستـوى ضعيف من الميكانيكية بنظر الفلاسفـة الميكانيكيين في القارة الأوروبية، وأربك حتى **نيوتن**، فإن الاشتقاقـات الرياضية كانت أكـثر إدهاشاً في شمولها من أن تكـون قابلة للتصديق. فمن خـلال مفهوم قوة جذب محددة نوعياً، كان قد تمكن من توحيد أطروحتي علوم القـرن السابـع عشر الرئيستـين - الفلسفـة الميكانيكية والـتراث الفيثاغورسي. ولم يمضِ وقـت طويل قبل أن يتم الترحيب بكل منهجـه واستنتاجاته على أنها الأنموذج الإرشـادي للممارسة العلمية. ففي سنـة 86 - 1687، قامت جمعية لندن الملكية بنشر المبادئ الرياضية للفلسفات الطبيعية (برنسيبا ماتيماتيكا فيلوسوفياي ناتوراليس). وعلى امتداد العقود الآتية ظلت مأثرته موضوع تمجيد واحتفال بوصفها رمز انتصار العقل الحديث على الجهل القديم والوسيط. كان **نيوتن** قد كشف النقاب عن الطبيعة الحقيقية للواقع: وقد عدّه فولتير أعظم من سبق لهم أن عاشوا من الرجال.

باتـت الكوزمولوجيا النيوتونيـة - الديكارتية مترسخة بوصفهـا القاعدة الصلبة لنظـرة عالمية جديدة. فمع حلول بدايـة القرن الثامن عشر، بـات الإنسان المتعلم في

الغرب يعرف أن الرب كان قد خلق الكون بوصفه نظاماً ميكانيكياً معقداً، مؤلفاً من جزيئات مادية متحركة في فضاء لانهائي محايد وفقاً لبضعة مبادئ أساسية، مثل العطالة والجاذبية، قابلة للتحليل رياضياً. وفي هذا الكون تدور الأرض حول الشمس. وهي ليست إلا واحدة من حشد من النجوم، تماماً كما أن الأرض ما هي إلا كوكب بين عدد غير قليل من الكواكب، ولم تكن أي منهما، لا الأرض ولا الشمس، مركز الكون. ثمة حزمة واحدة من القوانين الفيزيائية تحكم العالمين السماوي والأرضي اللذين لم يعودا، إذًا، متمايزين. تماماً مثلما هي السماوات مؤلفة من أشياء مادية، فإن حركاتها محكومة بقوى ميكانيكية طبيعية.

وقد بدا أيضاً أن من المعقول افتراض أن الرب بادر، بعد إنجازه لعملية خلق هذا الكون المعقد والمنظم، إلى أن ينأى بنفسه عن أي مزيد من الانخراط أو التدخل الفاعل في الطبيعة، تاركاً إياها تدير شؤونها بنفسها وفقاً لجملة هذه القوانين الكاملة، الثابتة. وهكذا فإن الصورة الجديدة للخالق كانت، إذًا، صورة مهندس معماري إلهي، صورة أستاذ رياضيات كبير، وصورة صانع ساعات ماهر، في حين بدا الكون ظاهرة مضبوطة بدقة ولاشخصية أساساً. أما دور الإنسان في الكون فإن أفضل حكم عليه يتم من منطلق أنه تمكن، بفضل ذكائه الخاص، من اختراق نظام الكون الجوهري وما لبث أن أصبح قادراً على توظيف تلك المعرفة لخدمة أغراضه وتعظيم قدراته. ومما لا تشوبه ذرة شك واحدة أن الإنسان هو تاج الخلق. باتت الثورة العلمية -وولادة الحقبة الحديثة- مكتملتين.

الثورة الفلسفية

بقيت مهنة الفلسفة خلال هذه القرون المحورية وثيقة الارتباط بالثورة العلمية، التي صاحبتها وحَفَزَتْها، وفَّرَت لها أساساً، وخضعت لقولبتها نقدياً. أما الآن فقد نجحت الفلسفة بالفعل في اكتساب هوية وبنية جديدتين مع شروعها في اقتحام حقبتها العظيمة الثالثة في تاريخ العقل الغربي. خلال جزء كبير من الحقبة الكلاسيكية كانت الفلسفة، رغم تأثرها بكل من الدين والعلم على حدٍّ سواء، قد شغلت مكانة مستقلة إلى حدٍّ كبير بوصفها عنصر تحديد وحكم بالنسبة إلى النظرة العالمية للثقافة

المتعلمــة، ثقافة القــراءة والكتابة. ومع مجــيء العصر الوسيط قــام الدين المسيحي بتــولي تلك المكانة المرموقة، فيمــا باتت الفلسفة مضطلعة بــدورٍ ثانوي تابع في عملية الجَسْر بين الإيمان والعقل. أما مع مجيء الحقبة الحديثة فقد بدأت الفلسفة تفرض نفسهــا بوصفها قوة مستقلة مئة بالمئة في الحياة الفكريــة للثقافة. وبعبارةٍ أكثر دقة، بادرت الفلسفة الآن إلى إطلاق عملية النقل التاريخي للولاء من الدين إلى العلم.

بيكون

في عقــود القرن السابع عشــر نفسها التي شهدت في إيطاليا قيام غاليليو باجتراح الممارسة العلمية الجديــدة، بادر فرانسيس بيكون في إنجلترا إلى إعلان ميلاد حقبة جديــدة كانــت ستشهد قيــام العلوم الطبيعيــة بإضفاء نوع من الخلاصــ المادي على الإنســان ليصاحب تقدمــه الروحي نحو الألفيــة المسيحية (السعيــدة). برأي بيكون تطلــب اكتشاف العالم الجديــد من قبل المستكشفين الكوكبيــين اكتشافاً موازياً لعالم عقلــي جديد يتــم فيه التغلب على جملــة أنماط التفكير القديمة، الأهــواء التقليدية، التشوهــات الذاتية، الاضطرابــات اللفظية، والعمى الفكري العــام من خلال اعتماد منهــج جديد على صعيد اكتساب المعرفــة. كان لا بد لهذا المنهج من أن يكون تجريبياً في الأساس: عبر الرصد المتأني والدقيق للطبيعة والاجتراح البارع للعديد والمتنوع من التجارب، التي يتم إجراؤها في سياق بحوث تعاونية منظمة، بات العقل البشري قادراً علــى الإنجاز التدريجي لعملية استنباط تلــك القوانين والتعميمات التي من شأنها أن تكســب الإنســان فهم الطبيعة الضــروري للتحكم بها. وكان من شــأن مثل هذا العلم أن يجلــب للإنســان مكاسب لا تقدر بثمــن، وأن يمكنه من إعادة فرضــ سيادته على الطبيعة، تلك السيادة التي كان قد أضاعها مع سقوط آدم.

في حــين أن سقراط كان قــد ساوى المعرفــة بالفضيلة، فإن بيكــون ساوى المعرفة بالسلطــة والنفوذ، بالقوة. ففائدتها العملية هي المعيار الحقيقي لشرعيتها. مع بيكون تولى العلم دوراً جديداً – نفعياً، طوباوياً، بوصفه النظير المادي والبشري لخطة الرب القائمــة على الخلاص الروحــي. لم يخلق الرب الإنسان إلا ليفســر الطبيعة ويفرض هيمنتــه عليها. صحيــح أن سقوط الإنســان الأول تطلب جعل مثل هــذا المسعى شاقاً

وعرضة للأخطاء، غير أن هذا الإنسان من شأنه، شرط قيامه بضبط عقله وتطهير نظرته إلى الطبيعة من الأهواء والأحكام المسبقة القديمة قدم الزمن، أن يبلغ مستوى امتلاك حقه السماوي. عبر العلم، بوسع إنسان الحقبة الحديثة تأكيد تفوقه على القدماء. تبين أن التاريخ ليس دَوْرياً، كما كان يظن القدماء، بل هو تقدمي، تصاعدي، لأن الإنسان بات واقفاً على عتبة حضارة علمية، جديدة. مفعماً بالشك إزاء جملة المذاهب الدارجة ونافذ الصبر حيال مماحكات القياسات المنطقية لدى المدرسيين الأرسطوطاليسيين، التي لم يرها أكثر من عقبات طال احترامها على طريق المعرفة المفيدة، أصر بيكون على أن التقدم في العلوم يتطلب إعادة صياغة جذرية لجملة أسس هذه العلوم. ليس الأساس الحقيقي للمعرفة إلا العالم الطبيعي والمعلومات المستمدة منه عبر الحواس البشرية. فملء العالم بأسباب نهائية مفترضة، كما فعل أرسطو، أو بجواهر سماوية (ربّانية) يدركها العقل، كما فعل أفلاطون، لم يكن إلا حجباً للإنسان عن أي فهم حقيقي للطبيعة كما هي، بالاستناد الراسخ إلى أساس التواصل التجريبي والمحاكمة الاستدلالية بدءاً بالجزئيات. لم يعد طالب المعرفة ملزماً بالانطلاق من أي تعريفات مجردة وفروق لفظية انتقالاً بعدهما إلى المحاكمة استدلالياً وصولاً إلى إقحام الظواهر في نظام مرسوم من قبل. عليه، بدلاً من ذلك، أن يبدأ بالتحليل المحايد لبيانات ملموسة فيصل، عندئذ فقط، إلى المحاكمة استقرائياً، وبحذر، ليتوصل إلى استنتاجات عامة، مدعومة تجريبياً.

دأب بيكون على توجيه النقد إلى **أرسطو** والمدرسيين بسبب مبالغتهم في التعويل على الاستنتاج في المعرفة، لأن المقدمات التي يتم استيلاد النتائج منها قد لا تكون ببساطة سوى تلفيقات زائفة ابتدعها عقل الفيلسوف دون أي أساس في الطبيعة. ومن وجهة نظر بيكون، فإن كل ما يمكن للعقل الخالص أن يقرره في مثل هذه الظروف لا يعدو كونه استجراراً من ذاته لشبكة من التجريدات غير المتمتعة بأي صدقية موضوعية. أما الفيلسوف الحقيقي فيبادر، بدلاً من ذلك، إلى المقاربة المباشرة للعالم الواقعي ودراسته، دون التورط الزائف في استباق الحصيلة والانحياز إليها. يقوم بتطهير العقل من تشويهاته الذاتية. فالبحث الأرسطوطاليسي عن أسباب وقضايا

شكليــة ونهائية، والإيمان القَبْلي بامتــلاك الطبيعة لأهداف غائية وجواهر أنموذجية أصلية، ليسا إلا اثنين من هذه التشويهات الجذابة الخادعة للعقل الملوث بالعاطفة. لا بد من نبذهما بوصفهما عديمي الفائدة غير منطويين على أي ثمار تجريبية. لم تكن أشــكال الفلاسفة التقليديين إلا أوهامــاً، مع بقاء كلماتهم ميالة إلى الحجب بدلاً من الكشــف. لا بد من نبــذ التصورات المسبقة واللغو لاعتماد الاهتمــام المباشر بالأشياء وأنظمتهــا المرصودة. فالحقائق «الضرورية» أو «النهائيــة» يجب اعتمادها بقدرٍ كبير مــن البهجة. ولاكتشــاف النظام الحقيقي للطبيعة، لا بد مــن تطهير العقل من جميع عوائقــه الداخلية، تنقيته من النزوع الاعتيادي إلى إنتاج أحلام يقظة محققة قبل أي استقصــاء تجريبــي. يتعين على العقــل أن يتواضع، أن يكبح جماحــه. وإلا فإن العلم سيكون مستحيلاً.

لم يكــن افتراض أن العالم مخترق ومنظم بطريقة تجعله في متناول عقل الإنسان على نحوٍ مباشر، بما يوصل هذا العقل، مباشرة مرة أخرى، إلى معرفة أغراض الرب الخفيــة، كما فعل فلاسفة العصور القديمة والوسطــى، إلا منعاً للعقل من النفاذ إلى لــب أشكال الطبيعة الفعلية. فقــط بالاهتداء إلى الفرق بين الــرب وخلقه، وبين عقل الرب وعقل الإنسان، يستطيع الأخير أن يحقق تقدماً حقيقياً في العلم. على هذا النحو عــبر بيكون عن روح الإصــلاح (الديني) وأوكم. لا بد من نبذ أي «لاهوت طبيعي» كما في المدرسيــة الكلاسيكية بوصفها جمعاً للأضداد، مزاوجة زائفة ومضلِّلة بين قضايا الإيمان وأمور الطبيعة. لكل مجال قوانينه الخاصة ومنهجه المناسب. ينتمي اللاهوت إلى دنيــا الإيمــان، أما دنيا الطبيعة فتجــب مقاربتها بعلم طبيعــي محرر من شوائب الافتراضــات غــير ذات العلاقة المستمدة من الخيال الدينــي. بوسع كل من اللاهوت والعلــم أن يحققا قدراً من الازدهار شــرط إبقائهما منفصلين عن صواب، كما بوسع الإنسان أن يخدم خالقه على نحوٍ أفضل عبر فهم الأسباب الطبيعية الحقيقية للملكة الأرضية - وصولاً إلى الإمساك بزمام التحكم بها كما شاء الرب.

ولأن جميع الأنظمة الفلسفية السابقة من الإغريق وصاعداً كانت مفتقرة إلى نزعة تجريبية ذات قاعدة نقدية صارمة، بسبب تعويلها على سلاسل من البنى العقلانية

والخيالية غير المدعومة بالاختبار المتأني، فإنها بقيت أشبه بعروض مسرحية فخمة مسليـة، بـلا علاقة حقيقية مع العـالم الواقعي الذي دأبت علـى تشويهه بقدرٍ كبير مـن الأناقـة. كثيراً ما تمخضـت الحاجات العاطفيـة وأساليب التفكـير التقليدية، وباطـراد، عن دفـع الإنسان إلى إسـاءة إدراك الطبيعة، إلى أنسنتهـا – الطبيعة -، وإلى جعلهـا مـا يتمناه لا مـا هي في الحقيقة. أمـا الفيلسوف الحقيقـي فلا يحاول تضييـق العالم وتقليصه لإقحامه في دائـرة فهمه، بل يجاهد ليوسّع مداركه لتصبح قـادرة على استيعـاب العالم. ذلك هو الـذي يجعل مهمة الفيلسـوف الأولى والأهم متمثلة، برأي **بيكـون**، بالمعاينة الطازجة للجزئيات. ومن خلال التوظيف الحصيف والبـارع للتجارب تصبح أدلة الحواس قابلة للتصويـب والتعزيز التدريجيين وصولاً إلى إماطـة اللثام عن الحقائق الكامنة في الطبيعـة. وهكذا فإن من الممكن أن يتم، أخيراً، ذلك الزواج بين عقل الإنسان والكون الطبيعي، ذلك الزواج الذي تنبأ بيكون بـأن من شأن ثماره أن تكـون سلسلة طويلة من الاختراعات العظيمة المؤهلة لتحرير البشريـة من ألوان بؤسها. فخلاص العرفان، بل خلاص عظمة الإنسان نفسه كامن في مستقبل العلوم.

باتـت الانعطافـة الحديثة في تيـار الفلسفة واضحـة المعالم مع بيكـون. فاسمانية وتجريبية المدرسيين الجدد، وانتقاداتهم المتزايدة لكل من أرسطو واللاهوت التأملي، اهتـدت إلى تعبـيرات جريئة ونافذة. صحيح أن بيكون بالـغ، بالرغم من كل عبقريته ودهائه، في الاستخفاف بقوة الرياضيات على صعيد تطوير العلوم الطبيعية الجديدة، أخفـق في التقاط ضرورة المحطة النظرية التـي تسبق الرصد التجريبي، وبقي غافلاً تمامـاً عن أهمية نظرية مركزية الشمـس الجديدة؛ غير أن مناصرته القوية للتجربة بوصفها المصدر الشرعي الوحيـد للمعرفة الصحيحة أفضت عملياً إلى إعادة توجيه العقـل الغربي نحو العـالم التجريبي، نحو المعاينة المنهجيـة للظواهر الطبيعية، ونحو رفضـ جملـة الافتراضات التقليديـة – اللاهوتية منها والميتافيزيقيـة على حدٍّ سواء – لـدى متابعة مسيرة تقدم المعرفة والعلم. لم يكن بيكون فيلسوفاً نظامياً كما لم يكن عالمـاً صارم الممارسة. لعله كان بـين بين، بين هذا وذاك، نجحت قوةُ بلاغته وصيغته

الرؤيوية في إقناع أجيال المستقبل بضرورة إنجاز برنامجه الثوري: برنامج الاجتياح العلمي للطبيعة خدمة لرخاء الإنسان ومجد الرب.

ديكارت

إذا كان بيكون في إنجلترا هو الذي أسهم في الإيحاء بما هو مميز من شخصية، توجه، وصرامة في العلم الجديد، فإن ديكارت كان، على النقيض من ذلك، صاحب مشروع إرساء الأساس الفلسفي لهذا العلم، وقد نجح، بذلك، في إنطاق البيان التاريخي المحدِّد لقامة النَّفس الحديثة.

ففي عصر وجد نفسه في مواجهة نظرة عالمية متداعية، مع اكتشافات غير متوقعة وباعثة على الحيرة على جميع الأصعدة، ومع انهيار سلسلة من المؤسسات الأساسية والتقاليد الثقافية، ثمة نسبية قائمة على الشك حول إمكانية امتلاك المعرفة اليقينية راحت تنتشر بين صفوف فئات المثقفين الأوروبيين. لم تعد المرجعيات الخارجية قابلة للثقة الساذجة، بصرف النظر عن مدى تمتعها بالاحترام، إلا أن أي معيار جديد مطلق للحقيقة يحل محل نظيره القديم لم يصبح موجوداً بعد. وهذا اللايقين المعرفي (الابستمولوجي)، وقد زاد حدة جراء حشد الفلسفات القديمة المتنافسة التي دأب الإنسانيون على إغراق النهضة بها، ما لبث أن اكتسب قوة دفع إضافية بسبب تدفق موجة أخرى من التأثيرات الإغريقية - مع استعادة دفاع **سكستوس امبيريكوس** الكلاسيكي عن نزعة الشك. كان كاتب المقالات الفرنسي مونتاني شديد الحساسية إزاء المزاج الجديد، وقد بادر بدوره إلى إضفاء صوت حديث على جملة الشكوك المعرفية القديمة. إذا كان إيمان الإنسان يتحدد بالعادة الثقافية، إذا كان من شأن الحواس أن تكون خادعة، إذا لم تكن بنية الطبيعة متناغمة بالضرورة مع عمليات العقل، وإذا بقيت نسبية العقل وهشاشته أمام الخطأ دائبتين على إعاقة معرفة الرب أو المعايير الأخلاقية المطلقة، فليس ثمة أي شيء مؤكد ويقيني.

ثمة أزمة شك الفلسفة الفرنسية كانت قد برزت على السطح، وهي أزمة عاشها ديكارت الشاب، وهو الغائص في بحار النزعة العقلانية النقدية الطاغية على تعليمه

اليسوعي، بحدَّةٍ بالغة. ومضغوطاً بالإرباكات الموروثة عن تعليمه، بجملة التناقضات الصارخة فيما بين وجهات النظر الفلسفية المتباينة، وبالأهمية المتضائلة للوحي الديني في مجال فهم العالم التجريبي، بادر **ديكارت** إلى العمل في سبيل اكتشاف أساس لا يمكن دحضه لمعرفة يقينية.

كان الانطلاق من الشك بكل شيء الخطوة الأولى الضرورية لأنه أراد تكنيس جميع الافتراضات والقناعات السابقة المشوِّشة لمعرفة الإنسان والاكتفاء بتلك الحقائق التي يستطيع بنفسه أن يختبرها بوضوح ومباشرة بوصفها غير قابلة للشك. غير أن ديكارت كان، خلافاً **لبيكون**، عالم رياضيات مرموقاً وقد بدت المنهجية الصارمة المميزة لعلوم الهندسة والحساب أنها الوحيدة الواعدة باليقينية التي كان يسعى إليها بحماسة في القضايا الفلسفية. فالرياضيات تبدأ بإعلان مبادئ أولى بسيطة واضحة ذاتياً، بدهيات أساسية يمكن اعتمادها لاستنتاج حقائق أكثر تعقيداً وفقاً لمنهج عقلاني صارم. وعبر تطبيق محاكمة دقيقة وشاقة على سائر مسائل الفلسفة، ومن خلال عدم التسليم إلا بتلك الأفكار التي كان عقله يراها واضحة، مميزة، وبريئة من التناقض الداخلي، نجح **ديكارت** في إقرار وسيلته المناسبة للوصول إلى اليقين المطلق. كان من شأن العقلانية النقدية المنضبطة أن تتغلب على المعلومات غير الجديرة بالثقة عن العالم، تلك المعلومات المأخوذة من الحواس أو الخيال. وكان من شأن ديكارت، إذ عكف على استخدام مثل هذا المنهج، وتأسيس علم جديد مرشح لإدخال الإنسان في حقبة جديدة قائمة على ركائز المعرفة، الحكمة، والخير، أن يصبح أرسطو الجديد.

وهكذا فإن نزعة الشك تزاوجت مع علم الرياضيات لإنجاب الثورة الديكارتية في الفلسفة. أما الحد الثالث لتلك الثورة، وقد كان حافز الشك المنهجي والمحاكمة الواضحة ذاتياً ونتاجهما على حدٍّ سواء، فقد شكل القاعدة الأساسية لمجمل المعارف الإنسانية: إنه يقين وعي الفرد لذاته. ومن خلال عملية الشك المنهجي بكل شيء، حتى بالواقع الجلي للعالَم الفيزيائي بل ولجسده هو (الذي يمكنه أن يكون مجرد حلم)، استنتج ديكارت أن معطى واحداً فقط غير خاضع للشك، ألا وهو واقع أو حقيقة أنه يشك. أقله ثمة الـ «أنا» الواعي للشك، الفاعل لفعل التفكير، موجود. أقله هذا القدر

مؤكد: كوغيتو، إيرغو سوم - أنا أفكر، إذن أنا موجود. كل ما عدا ذلك خاضع للشك، باستثناء حقيقة وعي المفكر الذاتي غير القابل للاختزال. ولدى الإقرار بهذه الحقيقة المؤكدة، فإن العقل يستطيع أن يدرك ما يميز اليقين نفسه: فالمعرفة المؤكدة إن هي إلا تلك التي يمكن تصورها بوضوح وتمييز.

وهكذا فإن الكوغيتو (أنا أفكر) كان المبدأ والأنموذج الإرشادي الأول لكل معرفة أخرى، الموفِّر لأساس مناسب لاستخلاص استنتاجات لاحقة من جهة، ومثال واضح لسائر البداهات العقلانية الأخرى الواضحة ذاتياً من جهة ثانية. ومن الوجود غير القابل للشك لفاعل فعل الشك، وهو بحد ذاته وعي بعدم الكمال والمحدودية، استنتج ديكارت الوجود الضروري لكيان لانهائي كامل هو الرب. شيء ما لا يستطيع أن يصدر عن لا شيء، كما لا يمكن لأي أثر أن يمتلك واقعاً غير مستمد من سببه. وفكرة الرب بالغة الضخامة والكمال إلى درجة أنها مستمدة على نحوٍ بدهي، بالضرورة، من واقع يتجاوز المفكر المحدود والطارئ؛ ومنه يقين رب موضوعي كلي القدرة. فقط من خلال الافتراض المسبق لرب كهذا يمكن تأكيد جدارة النور الطبيعي لعقل الإنسان بالثقة، أو الواقع الموضوعي لواقع عالم الظواهر. فإذا كان الرب رباً، بمعنى كيان كامل، فإنه لن يخدع الإنسان والعقل الذي يزود الإنسان بحقائق واضحة ذاتياً.

ومما ينطوي على أهمية موازية أن مبدأ الكوغيتو (أنا أفكر) تمكن أيضاً من الكشف عن ترتيب وتقسيم جوهريين في العالم. فالإنسان العقلاني يعرف أن وعيه هو مؤكد، ومختلف كلياً عن العالم الخارجي للأشياء المادية، التي هي أقل يقيناً على الصعيد المعرفي، ولا يمكن إدراكهما إلا كأشياء. وهكذا فإن ريس **كوغيتانس** المادة المفكرة -، التجربة الذاتية، الروح، الوعي، ذلك الذي يدرك الإنسان أنه داخلي - فُهم على أنه مختلف أساساً ومنفصل عن ريس اكستنسا - المادة الممتدة، العالم الموضوعي، المادة، الجسم الفيزيائي، النباتات والحيوانات، الحجارة والنجوم، الكون الفيزيائي كله، كل شيء يدركه الإنسان على أنه خارج عقله. فقط في الإنسان اجتمع الواقعان بوصفهما عقلاً وجسداً. وكل من قدرة عقل الإنسان على المعرفة والواقع الموضوعي والنظام للعالم الطبيعي اهتديا إلى منبعهما المشترك في الرب.

ومن هنا يتم، على أحد جانبي الثنائية الديكارتية، فهم النفْس على أنه عقل، والوعي الإنساني على أنه وعي المفكر بامتياز. الحواس ميالة إلى التسبب والوقوع في الخطأ، الخيال فريسة تشويهات الوهم، العواطف غير ذات أهمية لأي فهم عقلاني معين. وعلى الجانب الآخر من الثنائية، وفي تعارض مع العقل، تكون جميع أشياء العالم الخارجي مفتقرة إلى الوعي الذاتي، الهدف، أو الروح. فالكون المادي خالٍ كلياً من الصفات البشرية. ولعل جميع الظواهر المادية، بوصفها أشياء مادية قابلة من حيث الجوهر للفهم على أنها آلات - أشبه بالأتمتات القريبة من الحياة والآلات، الساعات، المطاحن، والنافورات الحقيقية التي درج أوروبيو القرن السابع عشر على بنائها والاستمتاع بها. قام الرب بخلق الكون وتحديد القوانين الميكانيكية، أما بعد ذلك فإن النظام متحرك ذاتياً، والإله الأسمى والأعلى يتولى بناءه الذكاء الأعلى والأسمى.

ليس الكون، إذاً، عضوية حية، كما رأى أرسطو والمدرسيون، يضفي عليها الهدف الغائي أشكالاً ويحركها. بعد وضع مثل هذه التصورات المسبقة جانباً والاكتفاء باستخدام عقل الإنسان التحليلي وحده للحدس بأبسط وأوضح وصف للطبيعة، يتضح أن الكون مؤلف من مواد ذرية بلا حياة. وأفضل فهم لمثل هذه المواد هو عن طريق المبادئ الميكانيكية، وتحليلها اختزالياً إلى أبسط أجزائها، وإدراكها بدقة من منطلق ترتيبات وحركات تلك الأجزاء: «قوانين الميكانيك مماثلة لقوانين الطبيعة». وما ادعاء الإنسان رؤية أشكال وأغراض كامنة في الطبيعة إلا تأكيداً لعقوق ميتافيزيقي، زعماً لتواصل مباشر مع عقل الرب. ومع ذلك فإن العالم المادي بقي، لكونه كلي الموضوعية، مادياً راسخاً دون لبس، قابلاً للقياس أساساً. ومن ثم فإن أقوى أدوات الإنسان لفهم الكون هي الرياضيات الخاضعة لنور عقل الإنسان الطبيعي.

ولدعم الميتافيزيقا ونظرية المعرفة عنده، عمد ديكارت إلى توظيف تمييز غاليليو بين صفات أولية، قابلة للقياس، وأخرى ثانوية، أكثر ذاتية للأشياء. وفي سعيه إلى فهم ذلك الكون يتعين على العالم ألا يركز على المواصفات البادية للإدراك الحسي

وحدهــا، التي تكون عرضــة للخطأ الذاتــي والتشويه الإنساني، بل يجــب أن يكتفي، بــدلاً من ذلك، بالانتباه إلى جملــة الصفات الموضوعية التي يمكــن إدراكها بوضوح وتمييز وتحليلها كمياً - امتداداً، شكلاً، عدداً، دواماً، جاذبية محددة، موقعاً نسبياً. وعلــى هذا الأساس فإن بوسع العلم أن يتقدم مستخدماً آليتي التجريب والافتراض. وبالنسبــة إلى ديكارت ليس الميكانيك إلا صنفاً من صنــوف «رياضيات كونية» تمكِّن مــن تحليل الكون المادي تحليلاً شاملاً وتوظيفه علــى نحوٍ فاعل لخدمة صحة البشر وراحتهــم. وإذا كان العالم خاضعاً لحكــم الميكانيك الكمي، فإن الإيمان المطلق بعقل الإنســان يبقى مــبرراً. هنا، إذاً، يكمــن الأساس الصالح لفلسفــة عملية - لا فلسفة المدارســ التأمليــة، بــل فلسفة تهــب الإنسان فهمــاً مباشراً لقوى الطبيعــة بما يوفر إمكانية جعلها تخدم أغراضه.

يبادر عقل الإنسان أولاً إلى تثبيت وجوده الخاص، من خلال الضرورة التجريبية، ثــم وجود الرب، عبر الضــرورة المنطقية، ومن هناك واقع العــالم الموضوعي ونظامه العقلاني المضمونين من قبل الرب. قام ديكارت بتتويج عقل الإنسان بوصفه المرجعية العليــا في أمور المعرفة، القادرة على تمييز الحقيقــة الميتافيزيقية اليقينية وعلى بلوغ الفهم العلمي اليقيني للعالم المادي. والعصمة المنسوبة ذات يوم إلى الكتاب المقدس أو البابــا الأعلى وحده انتقلت الآن إلى عقــل الإنسان نفسه. فعلى الصعيد العملي، أقدم ديــكارت، دونما قصــد، على إطلاق ثورة كوبرنيكية في اللاهــوت، لأن نمط محاكمته يشي بأن وجود الرب يتقرر عن طريق عقل الإنسان لا العكس. وعلى الرغم من ضمان بداهــة يقين وجود الرب عبر صدق الرب الكــريم على صعيد خلق عقل إنساني جدير بالثقة، فإن ذلك الاستنتاج لا يمكن تأكيده إلا بالاستناد إلى أساس معيار فكرة واضحة ومميــزة، حيث تكون المرجعيــة متجذرة في حكم صادر عن العقــل الإنساني الفردي. وبالنسبــة إلى المسألة الدينيــة النهائية يكون القول الفصل عائــداً لنور عقل الإنسان الطبيعي، حتى مجيء ديكارت، بقيت حقيقة الوحي متمتعة بمرجعية موضوعية خارج المحاكمــة البشريــة، أما الآن فإن مشروعيــة هذه الحقيقة بدأت تخضــع لتأكيد عقل الإنسان. فالاستقلالية الميتافيزيقية التي كان لوثر قد طالب بها في إطار معايير الدين

المسيحي، أعلنها ديكارت الآن على نحوٍ أشمل. ففيما كان يقين لوثر الأساسي متمثلاً بإيمانه بنعمة الرب المخلِّصة كما تجلت في الإنجيل، جاء يقين ديكارت الأساسي متجسداً في إيمانه بآيات الوضوح الإجرائية للمحاكمة الرياضية مطبقة على خلو الذات أو النفس المفكرة من احتمال الشك.

يضاف إلى ذلك أن **ديكارت** أسهم، بتأكيده لهذه الثنائية الجوهرية بين المادة المفكرة والمادة الممتدة، في تحرير العالم المادي من ارتباطه الطويل بالإيمان الديني، متيحاً للعلم فرصة تطوير تحليله لذلك العالم من منطلقات غير ملوثة بأي مواصفات روحية أو إنسانية وغير مقيدة بأي عقائد لاهوتية جامدة. لم يسبق لكل من عقل الإنسان والعالم الطبيعي أن كانا مستقلين، كل منهما عن الآخر، ومنفصلين عن الرب بعضهما عن بعض، كما هما اليوم.

هنا، إذًا، كان الإعلان الأنموذجي الأصلي للذات الحديثة، مؤسَّسة بوصفها كينونة مستقلة تماماً، ومحددة ذاتياً، ليس وعيها الذاتي العقلاني الخاص بالنسبة إليها إلا الأولوية المطلقة - إذ يشك بكل شيء عدا نفسه، يضع نفسه في واجهة ليس فقط جملة المرجعيات التقليدية بل العالم، بوصفها ذاتاً في مواجهة موضوع، بوصفها كينونة مفكرة، راصدة، ومحركة، كلية التميز عن أي رب موضوعي وأي طبيعة خارجية. فثمرة الثنائية بين الذات العقلانية والعالم المادي كانت هي العلوم بما فيها قدرة هذه العلوم على إضفاء صفة اليقين على معرفة ذلك العالم، وعلى جعل الإنسان «سيد الطبيعة ومالكها». برأي ديكارت لم يكن العلم، والتقدم، واليقين المعرفي، وهوية الإنسان، جميعاً، إلا عناصر وثيقة الترابط فيما بينها كما مع تصور كون موضوعي، ميكانيكي على نحوٍ يتعذر فصلها، وما بناء الطابع الأنموذجي الأصلي للعقل إلا على أساس هذه القاعدة المركبة.

قام **بيكون وديكارت** -وهما اثنان من أنبياء حضارة علمية، من نابذي ماضٍ جاهل، ومن دارسي الطبيعة المتحمسين-، إذًا، بإعلان الركيزتين المعرفتين التوأمين

للعقل الحديث. ففي بيانهما المتتاليين عن التجريبية والعقلانية بلغت الأهمية المتنامية منذ القدم للعالم الطبيعي وعقل الإنسان، وهي التي دشنها الإغريق وأعاد المدرسيون اكتشافها، مرحلة تعبيرها الحديث النهائي. وعلى هذه القاعدة الثنائية تقدمت الفلسفة وانتصر العلم: ليس صدفة بالنسبة إلى إنجاز نيوتن أن يكون الأخير قد دأب منهجياً على توظيف نوع من المزاوجة العملية بين تجريبية بيكون الاستقرائية وعقلانية ديكارت الرياضية الاستنتاجية، وصولاً إلى جني ثمرة المنهج العلمي الذي كان غاليليو أول مجترحيه.

بعد **نيوتن** بات العلم مهيمناً بوصفه المرجع المحدِّد للكون، وجددت الفلسفة موقعها نسبة إلى العلم - داعمة في الأغلب الأعم، منتقدة واستفزازية بين الحين والآخر، مستقلة ومهتمة بمجالات مختلفة أحياناً، ولكنها بعيدة، آخر المطاف، عن موقع إنكار الاكتشافات والاستنتاجات الكوزمولوجية للعلوم التجريبية التي باتت الآن متزايدة القدرة على التحكم بالنظرة العالمية الغربية. على الصعيد العملي، نجح إنجاز نيوتن في التأسيس لكل من الفهم الحديث للكون الفيزيائي - بوصفه ميكانيكياً، منظماً رياضياً، مادياً على نحوٍ ملموس، خالياً من أي مواصفات إنسانية أو روحية، وبعيداً، خصوصاً، عن أن يكون مسيحياً من حيث البنية - من جهة، والفهم الحديث للإنسان، الذي كان ذكاؤه العقلاني قد أدرك نظام العالم الطبيعي، والذي كان، من ثم، كائناً نبيلاً لا بفضل كونه المحور المركزي لخطة السماء، كما تجلت في الكتاب المقدس، بل لأنه كان، بفضل عقله الخاص، قد تمكن من استيعاب منطق الطبيعة الكامن في العمق وصولاً إلى بلوغ مستوى الهيمنة على قواها، من جهة ثانية.

لم تكتف الفلسفة الجديدة بمجرد عكس المعنى الجديد لتمكين الإنسان. فأهميتها كفلسفة، وسبب تأثيرها الكبير في العقل الغربي، كامنان خصوصاً في الدعم الذي تحظى به علمياً وتكنولوجياً. وعلى نحوٍ غير مسبوق، ثمة نمط في التفكير تمخض عن نتائج مذهلة في ملموسيتها. وفي مثل هذا الإطار العظيم بدا التقدم حتمياً. أخيراً بدا مصير البشرية السعيد مؤكداً، نتيجة، ربما، لطاقاتها العقلانية وإنجازاتها الملموسة الخاصة. بات واضحاً أن السعي إلى التحقق الإنساني سيجري دَفْعُه بتحليل وتوظيف

متزايـد التعقيد والإتقـان للعالم الطبيعي، ومن خلال جهـود منهجية مبذولة لتوسيع دائـرة استقلال الإنسان الفكري والوجودي في سائر المجـالات والميادين: الفيزيائية، والاجتماعية، والسياسية، والدينية، والعلمية، والميتافيزيقية. من شأن التثقيف السليم لعقـل الإنسان في بيئة جيدة التصميم أن يتمخض عن أفراد عقلانيين، مؤهلين لفهم العـالم وأنفسهم، قادريـن على الفعل بأعلى مستويات الـذكاء في سبيل خير الجميع. ومـع تحريـر العقل من الأهـواء، والأحـكام المسبقـة، والخرافات التقليديـة، يصبح الإنسان قادراً على التقاط الحقيقة البدهية وصولاً إلى بناء صرح عالم عقلاني يتيح للجميـع فرصـة الازدهار. بات الحلـم بحرية الإنسان وتحققه الكامـل في هذا العالم قابلاً للتحقيق. أخيراً نجحت البشرية في الوصول إلى عصر تغمره الأنوار.

أسس النظـرة الحديثة إلى العالـم

كان الغـرب بين القرنـين الخامس عشر والسابـع عشر، إذًا، شاهـداً على انبثاق كائـن إنساني جديد الوعـي الذاتي ومستقـل - فضولي بشأن العـالم، واثق بأحكامه الخاصـة، متشكك حول الأصول (المعتقـدات التقليدية الثابتة)، متمرد على السلطة، مسؤول عن معتقداته وأفعاله الخاصة، مغرم بالماضي الكلاسيكي، ولكنه أشد التزاماً بمستقبل أعظم، فخور بالإنسانية، مدرك لتميزه عن الطبيعة، واثق من قدراته الفنية بوصفه مبتكراً ومبدعاً فردياً، متأكد من قابليته الفكرية لفهم الطبيعة والتحكم فيها، وبالإجمـال أقـل تعويلاً على رب كلي القـدرة. وهذا الانبثاق للعقـل الحديث، المتجذر في التمـرد على الكنيسة في القرون الوسطى والمرجعيـات القديمة، بالرغم من بقائه خارجـاً من رحمي هاتين التركيبتين ومعتمدًا عليهما، ما لبث أن أخذ الأشكال الثلاثة المتمايـزة والمترابطة جدليـاً (ديالكتيكياً) لكل مـن النهضة، والإصـلاح (الديني)، والثورة العلمية، التي قامت مجتمعة بوضع حد لهيمنة الكنيسة الكاثوليكية الثقافية في أوروبا وبالتأسيس لروح العصـر الحديث العلمانية، والشكّاكة، والأكثر فردانية. ومن رحم ذلك الانقلاب الثقافي العميق خرجت العلوم بوصفها ديانة الغرب الجديدة.

حـين أخفقت المعركة التنينية الكبرى فيما بين الأديـان في التوصل إلى حل، إذ لم تعـد أي بنيـة عقدية توحيدية طاغيـة على الحضارة، برز العلم فجـأة بوصفه عنوان

تحــرر البشريــة - عنواناً تجريبياً، عقلانياً، مناشداً الفطنــة العامة وحقيقة ملموسة بوســع كل شخصــ لمسها ورَوْزَها بنفسه. ثمة حقائق ونظريــات قابلة للاختبار جُربت ونوقشــت بين أنداد حلت محــل آيات وحي دوغمائية مفروضة تراتبياً من قبل مؤسسة كنسيــة محددة. بات البحث عــن الحقيقة يتم الآن من منطلق تعاون دولي، بروح حب واستطــلاع منضبطة، مــع نوع من الاستعداد، بــل حتى التوق، لتجــاوز حدود المعرفة السابقــة والتعالي عليها. موفــراً إمكانية جديدة لليقين المعــرفي والتوافق الموضوعي، قدرات جديدة على أصعدة التنبؤ التجريبي، الابتكار التكنولوجي، والتحكم بالطبيعة، قَدَّم العلم نفسه بوصفه نعمة العقل الحديث المنقذة. قام العلم بإضفاء صفة النبل على ذلك العقل إذ بيّن أنه قادر على الإدراك المباشر لنظام الطبيعة العقلاني الذي أعلنه الإغريق أولاً، ولكن على مستوى متفوق ومتعالٍ كثيراً على إنجازات القدماء ومدرسيي العصــور الوسطى. ما من مرجعية تقليدية محددة دوغمائياً للنظرة الثقافية، كما أن مرجعيــة كهذه ليست مطلوبة، لأن كل فرد يمتلك في داخله الوسيلة اللازمة لتحصيل معرفة معينة - عقله هو ورصده للعالم التجريبي.

بــدا العلــم، إذاً، موصــلاً العقــل الغربــي إلى النضــج المستقل، بعــد إخراجه من الشرنقة المغلفة للكنيسة في القرون الوسطى، بعيداً عن الأمجاد الكلاسيكية لليونانيين والرومــان. ومن النهضة وصاعداً، تقدمــت الثقافة الحديثة وتركت وراءها النظرتين العالميتــين القديمة والوسطــى بوصفهما بدائيتين، خرافيتــين، طفوليتين، لاعلميتين، وقمعيتين. ومع حلول نهاية الثورة العلمية، كان العقل الغربي قد اكتسب أسلوباً جديداً لكشف المعرفة وكوزمولوجيا جديــدة. وبسبب جهود الإنسان الفكرية والجسدية، كان العــالم نفسه قد اتسع - اتساعاً هائــلاً، اتساعاً غير مسبوق. والتحول الكوكبي الأكثر إثــارة للدهشة كان الآن قد أطل على النفس الثقافية: الأرض متحركة. تعرض الدليل المباشر لــدى الحواس الساذجة، اليقين اللاهوتي والعلمي لقرون من السذاجة، ذلك الدليــل وهذا اليقين المؤكدان لشروق الشمس وغروبها، لكون الأرض تحت قدمي المرء ثابتة مئة بالمئة في مركز الكون، تعرضها للهزيمة عبر سلسلة من المحاكمات النقدية، الحسابــات الرياضية، وعمليات الرصد المعززة تكنولوجياً. حقاً، لم يقف أمر الحركة

عنـد الأرض بل تجاوزها إلى الإنسان نفسه الذي راح يتحرك، على نحوٍ غير مسبوق، إلى خـارج حـدود الكـون المتناهي، الثابـت، التراتبـي -الهرمـي الأرسطوطاليسي- المسيحـي، مقتحماً مناطق جديـدة، مجهولة. كانت طبيعة الواقع قـد شهدت انقلاباً عميقاً بالنسبة إلى الإنسان الغربي، الذي بات يدرك ويسكن كوناً (كوزموساً) جديداً، من ألفه إلى يائه، على أصعدة الأبعاد، البنية، والمعنى الوجودي.

لم تكن الطريق مفتوحة لتصور وإقرار شكل جديد للمجتمع يكون قائماً على مبدأي الحرية الفردية والعقلانية البديهيتين. إن الإستراتيجيات والمبادئ التي كانت العلوم قد أظهرت جدواها البالغة لاكتشاف الحقيقة في الطبيعة كانت جلية الأهمية بالنسبة إلى المجال الاجتماعي أيضاً. تمامـاً مثلما كانت التركيبة البطليموسية العتيقة للسماوات، بنظامهـا المعقد، الثقيل، وغير القابل للدوام أخيراً، القائم على اصطناع الدوائر ذات المركـز الواحد، قد أُزيحت لتحل محلها بساطة الكون النيوتني العقلاني، توفرت أيضاً إمكانيـة إزاحـة بُنى المجتمـع القديمة المهترئـة -السلطة الملكية المطلقـة، الامتيازات الارستقراطية، الرقابة الكهنوتية، القوانين القمعية والتعسفية، الاقتصادات العاجزة- لإبدالهـا بصيغ جديدة من الحكم مستنـدة لا إلى قداسة سماوية مفترضة وادعاءات تقليديـة موروثـة، بل إلى حقوق فردية قابلة للإثبات عقلانيـاً وعقود اجتماعية مفيدة لسائر المتعاقدين. لم يكن باستطاعة تطبيق الفكر النقدي المنهجي على المجتمع إلا أن يشـي بالحاجـة إلى إصلاح ذلك المجتمع، ومثلما نجح الفكـر الحديث بإيصال الثورة العلميـة إلى الطبيعة، كان من شأن هذا الفكر أن يوصل الثورة السياسية إلى المجتمع. تلك هـي الطريقة التي اعتمدها **جون لوك**، وفلاسفة التنوير الفرنسيون من بعده، في استيعاب دروس **نيوتن** ومدها إلى ملكوت الإنسان.

عند هذا المنعطف كان أساس العقل الحديث وتوجهه قد ترسخا إلى حد بعيد. آن، إذًا، أوان تلخيص بعض المعتقدات الرئيسة للنظرة العالمية الحديثة، كما سبق لنا أن فعلنا من قبل مـع وجهتي النظر الكلاسيكية اليونانية وفي القرون الوسطى المسيحية. غـير أن علينا، كـي نقوم بهذا، أن نحدد بؤرتنا بقدرٍ أكبر مـن الدقة ومد تحليلنا إلى

الأمـام. فالنظرة العالمية الحديثة لم تكن، مثـل سلفيها، صيغة ثابتة بل طريقة دائمة التطـور والتقدم في ممارسة الوجود، ومـا ينطوي على أهميةٍ على نحوٍ خاص بالنسبة إلينا هنا، أن آراء **نيوتن، غاليليو، ديكارت، بيكون**، والآخرين لم تكن من حيث الجوهر سـوى تركيبة نهضوية مذيبـة للحديث وفي القرون الوسطى في بوتقـة واحدة، أي نوع مـن التوفيق والجمع بين رب مسيحيٍ خالق من جهة وكـون ميكانيكي حديث من جهة ثانيـة، بين عقل الإنسان بوصفه مبدأ روحيـاً من جهة والعالم بوصفه مادة موضوعية مـن جهة ثانية، ومـا إلى ذلك. خـلال العقدين اللذيـن أعقبا الصياغـة الديكارتية - النيوتنيـة، واصـل العقل الحديث عملية فك ارتباطه بجـذوره في القرون الوسطى. عكف كتاب التنوير وباحثـوه -لوك، ليبنتز، سبينوزا، بيل، فولتير، مونتسكيو، ديدرو، دالامبـير، هولباخ، لا متري، بوب، بيركلي، هيوم، غِبّـون، آدم سميث، وولف، كانط- علـى تأصيـل النظرة العالمية الجديـدة فلسفياً، نشرها على نطـاق واسع، وترسيخها ثقافياً. ومع الوصول إلى المحطة الأخيرة كان العقل البشري المستقل قد حل كلياً محل جملـة مصادر المعرفة التقليدية عـن الكون، وكان بدوره قد رسم حدوده بوصفها تلك التخـوم المتشكلة عبر حدود العلـم التجريبي ومناهجه. ما لبثـت الثورات الصناعية والديمقراطيـة مع صعود الغرب إلى مواقع الهيمنة الكوكبية، أن تمخضت عن سلسلة من المرفقات التكنولوجية، الاقتصادية، الاجتماعية، والسياسية الملموسة لتلك النظرة العالمية، التي زادت توطداً وارتقاء في سيادتها الثقافية جراء ذلك. وفي ذروة انتصار العلم الحديث على الدين التقليدي، جاءت نظرية دارون التطورية لتقحم أصل أجناس الطبيعـة والإنسان نفسـه في دائرة العلم الطبيعي ووجهة النظـر الحديثة. وعند هذا المنعطف، كانت قدرة العلم على إدراك العالم وفهمه قد قطعت، على ما بدا، شوطاً لا يضاهى، وباتت النظرة العالمية الحديثة قادرة على تأكيد طابعها الناضج.

تتـولى الخلاصـة الآتية لقصة وجهة النظر الحديثـة، إذًا، مهمة عكس ليس فقط صيغتهـا الديكارتيـة - النيوتنية المبكرة، بـل وصورتها اللاحقة أيضـاً مع سير العقل الحديـث قُدُماً علـى طريق استكمال تحقيـق ذاته على نحو أشمل علـى امتداد عقود القرنـين الثامن عشـر والتاسع عشر. فمع وصـول الإطار الديكارتـي - النيوتني إلى

نتيجته المنطقية، راحت ملابسات الحساسية الجديدة للتصورات الجديدة التي كانت قد أُطلقت في النهضة والثورة العلمية تطفو على السطح تدريجياً. لنا أن نضفي صفة النظرة العالمية «الحديثة» تحديداً على تلك التي تميزت على نحوٍ صارخ عن سابقاتها، متذكرين أن الأخيرة (أي النظرة اليهودية - المسيحية) واصلت، بالفعل، الاضطلاع بدور رئيسي في فهم الثقافة، وإن على نحوٍ مضمر ومستتر في الغالب، وأن وجهة نظر فردية خاصة في الحقبة الحديثة من شأنها أن تحتل أي موقع في طيف واسع متدرج من إيمان ديني طفولي شديد البراءة والسذاجة إلى نزعة شك علمانية عنيدة لا تعرف معنى المساومة.

(1) خلافاً للكون (الكوزموس) المسيحي في القرون الوسطى، الذي لم يكن قد خُلق فقط، بل وظل يدار مباشرةً وباستمرار من جانب رب شخصي وكلي القدرة على نحوٍ فاعل، كان الكون الحديث ظاهرة لاشخصية، خاضعة لحكم قوانين طبيعية منتظمة، وقابلة للفهم، حصرياً، من منطلقات فيزيائية ورياضية. جرى إبعاد الرب عن الكون المادي، بوصفه خالقاً ومهندس عمارة، فبات عقلاً أعلى وسبباً أول، عكف على توطيد الكون المادي وقوانينه الثابتة ثم انسحب ونأى بنفسه عن أي مزيد من الفاعلية المباشرة، أكثر منه رباً للحب، للمعجزات، للخلاص، أو للتدخل التاريخي. وفيما بقي الكون في القرون الوسطى مشروطاً على الدوام بالرب، فإن الكون الحديث بات أكثر استقلالاً، وأكثر اعتماداً على نفسه، بواقعه الوجودي (الأنطولوجي) الأكبر، ومع تضاؤل أي واقع رباني أو إلهي، متعالياً أكان أم كامناً. ومع مرور الزمن ما لبث ذلك المتبقي من آثار الواقع الإلهي، غير المدعوم بالمعاينة العلمية للعالم المرئي، أن اختفى كلياً. أما النظام الموجود في العالم الطبيعي، وقد عُد عائداً لمشيئة الرب ومضموناً بها في البداية، فما لبث أن فُهم على أنه نتاج اطرادات ميكانيكية صادرة عن الطبيعة دون أي هدف أسمى. وفيما لم يكن العقل البشري، في النظرة المسيحية في القرون الوسطى، قادراً على فهم نظام الكون الذي بقي فوق الطبيعة آخر المطاف، دون مساعدة الوحي السماوي، فإن عقل الإنسان

بات، في النظرة الحديثة، قادراً وحده وبالاستناد إلى ملكاته العقلية الخاصة من إدراك نظام الكون، الذي هو نظام طبيعي من ألفه إلى يائه.

(2) تعرض التأكيد الثنائي المسيحي لتفوق ما هو روحي ومتعالٍ على ما هو مادي وملموس لقدرٍ كبير من القَلْب، مع صيرورة العالم المادي البؤرة الطاغية بالنسبة إلى نشاط الإنسان. ثمة احتضان حميم لهذا العالم ولهذه الحياة بوصفهما مسرح الملحمة الإنسانية كلها، مسرح سيرة الإنسان بقضها وقضيضها، حل محل النبذ الديني التقليدي للوجود الأرضي المبتذل بوصفه امتحاناً عسيراً مؤقتاً تمهيداً للحياة الأبدية. بات طموح الإنسان أكثر تركزاً على التحقق العلماني. بالتدريج تحولت الثنائية المسيحية الموزعة بين الروح والمادة، بين الرب والعالم، إلى الثنائية الحديثة القائمة على العقل والمادة، على الإنسان والكون: على وعي إنساني ذاتي وشخصي في مواجهة عالم مادي موضوعي ولاشخصي.

(3) حل العلم محل الدين بوصفه مرجعاً فكرياً أولاً، ومحدِّداً، وحاكمًا، وراعياً للنظرة العالمية الثقافية. حل عقل الإنسان والرصد التجريبي محل العقيدة اللاهوتية والوحي الكتابي المقدس، بوصفهما الوسيلة الرئيسة لفهم الكون. بالتدريج تمت تجزئة ميداني الدين والميتافيزيقا إلى أقسام وعُدّا من الأمور الشخصية، الذاتية، التأملية، المتميزة بعمق عن المعرفة الموضوعية العامة للعالم التجريبي. بات الإيمان والعقل مفصولين تماماً ونهائياً. والتصورات المنطوية على أي واقع متعالٍ باتت تُعد، على نحوٍ متزايد، فوق مستوى قدرة الإنسان على المعرفة؛ مهدِّئات مفيدة لطبيعة الإنسان العاطفية؛ إبداعات خيالية محببة جمالياً؛ فرضيات تأويلية قد تكون قيّمة؛ دعايات سياسية - اقتصادية؛ إسقاطات ذات دوافع نفسية (سايكولوجية)؛ أوهاماً مفقِرة للحياة؛ أموراً خرافية، تافهة، أو بلا معنى. وعوضاً عن أي نظرات دينية أو ميتافيزيقية كلية، ما لبثت ركيزتا الابستمولوجيا الحديثة: العقلانية والتجريبية أن أنجبتا ذيليهما الميتافيزقيين الواضحين. ففيما دأبت العقلانية الحديثة على الإيحاء

بتصور الإنسان ذروة الذكاء العليا أو القصوى، وصولاً، فيما بعد، إلى تأكيد ذلك واعتماده أساساً لها، دأبت التجريبية الحديثة على التعامل بالطريقة نفسها مع تصور العالم المادي بوصفه الحقيقة الجوهرية أو الوحيدة - أي النزعة الإنسانية العلمانية والنزعة المادية العلمية، على التوالي.

(4) بالمقارنة مع وجهة النظر الإغريقية الكلاسيكية، يتمتع الكون الحديث بنظام داخلي، وإن لم يكن نظاماً نابعاً من ذكاء كوني، يستطيع العقل البشري أن ينخرط فيه انخراطاً مباشراً، بل هو، بالأحرى، نظام مشتق تجريبياً من التنميط المادي للطبيعة من خلال توظيف طاقات عقل الإنسان الخاصة. لم يكن هذا نظاماً يجري تقاسمه المتزامن المتجذر بين الطبيعة وعقل الإنسان، كما سبق لليونانيين أن درجوا على فهمه. فالنظام العالمي الحديث ليس نظاماً متعالياً، وأحادياً طاغياً يغني كلاً من العقل الداخلي والعالم الخارجي، يشي الاعتراف فيه بأحدهما، حتماً، بمعرفة الآخر. لعل المجالين: العقل الذاتي والعالم الموضوعي باتا مختلفين جذرياً، وراحا يعملان بمبدأين متباينين. وما من نظام يتجلى الآن إلا نوع من رؤية جملة الأنساق الداخلية المطردة للطبيعة (أو نظام ظاهراتي ابتكرته مقولات العقل الخاصة حسب تعبير كانط). جرى تصور عقل الإنسان شيئاً مختلفاً عن باقي الطبيعة، ومتفوقاً عليها[46]. بدا نظام الطبيعة معدوم الوعي استثنائياً وميكانيكياً. الكون نفسه ليس متمتعاً بنعمة الذكاء الواعي أو الغرض؛ وحده الإنسان حائز على هذه المواصفات. فالقدرة المعززة عقلانياً على توظيف قوى لاشخصية وأشياء مادية في الطبيعة باتت مثال علاقة الإنسان بالطبيعة.

(5) خلافاً لتأكيد اليونانيين المضمر على تعددية موحدة لأنماط معرفية، نرى أن نظام الكون الحديث قابل للفهم، من حيث المبدأ، عبر ملكات الإنسان العقلانية والتجريبية وحدها، في حين أن جوانب أخرى من الطبيعة البشرية -عاطفية، جمالية، أخلاقية، إرادية، علائقية، خيالية، عطّاسية (ظهورية)- تُعد عموماً غير ذات أهمية أو مشوّهة لأي فهم موضوعي للعالم. فمعرفة الكون

باتــت في المقام الأول قضية دراسة علمية لاشخصية حصيفة، متمخضة، عند نجاحهــا، لا عن تجربة حريــة روحية (كما في الفيثاغورسيــة والأفلاطونية)، بمقدار إفضائها إلى تحكم فكري وتحسن مادي.

(6) في حــين أن كوزمولوجيا الحقبة الكلاسيكية كانت مركزية أرضية، محدودة، وتراتبيــة، حيــث السماوات المحيطة مــأوى لقــوى أنموذجية أصليــة متعالية، متحكمــة بالوجود الإنساني، ومؤثرة فيه وفقاً للحركات السماوية، وفي حين أن الكوزمولوجيا في القرون الوسطى بقيت محافظة على هذه البنية العامة نفسها، بعد إعادة تفسيرهــا وفقاً لمفردات رصيد الرموز المسيحية، فإن الكوزمولوجيا الحديثة ترى أن هناك أرضاً كوكبية سابحة في فضاء محايد لانهائي، مع الشطب الكامل لثنائية السماء – الأرض التقليدية. فالأجسام السماوية متحركة بالقوى الطبيعيــة والميكانيكية نفسها ومؤلفة مــن العناصر المادية نفسها مثل نظيرتها الموجــودة على الأرض. ومع **سقــوط الكــون (الكوزموس)** القائــم على مبدأ مركزيــة الأرض وصعود المثال أو الأنمــوذج الميكانيكي، تم، أخيراً، بتر العلاقة بين الفلــك والتنجيم. وعلى النقيض من رؤية النظرتين العالميتين القديمة وفي القــرون الوسطــى، ليس لأجرام الكون الحديث السماويــة أي أهمية قدسية أو رمزية، فهي ليست موجودة من أجل الإنسان لتنير له الطريق أو لتضفي معنى على حياتــه. ليست تلك الأجــرام السماوية سوى كيانــات مادية خالصة ذات طبيعــة وحركات ناتجة كليــاً عن مبادئ ميكانيكية لا علاقــة لها، من قريب أو بعيــد، لا بوجود الإنســان بحد ذاته، ولا بأي حقيقــة سماوية. وجميع الخصال الإنسانية أو الشخصية الخاصة المضفاة من قَبَلُ على العالم المادي الخارجي، تبــين أنها إسقاطــات انتروبومورفية، وجــرى شطبها من قاموســ التصورات العلميــة الموضوعية. كذلــك تم إقرار أن سائر الصفــات الإلهية إن هي إلا من ثمار الخرافــات البدائية والتأملات الحالمة، فاستُبعــدت عن الخطاب العلمي الجــاد. إن الكــون الموضوعي، غير شخصي؛ قوانين الطبيعــة طبيعية، وليست فــوق طبيعيــة. ليس للعالم المــادي أي معنــى أو مغزى داخلي أعمــق. إنه مادة

كامدة صماء، وليس هذا العالم المادي التعبيرَ المرئي عن حقائق روحية.

(7) مع استيعاب نظرية التطور وجملة ما ترتب عليها من نتائج في ميادين أخرى، باتت طبيعة الإنسان وجذوره إضافةً إلى ديناميكيات تحولات الطبيعة مفهومة على أنها عائدة حصرياً إلى أسباب طبيعية وعملية قابلة للرصد تجريبياً. ما كان نيوتن قد أنجزه لمصلحة **الكون (الكوزموس)** المادي، ما لبث دارون، مستنداً إلى خطوات متقدمة تحققت خلال الفترة الفاصلة على صعيد الجيولوجيا والبيولوجيا (وبمساعدة عمل ماندل في علم الوراثة لاحقاً)، أن حققه لمصلحة الطبيعة العضوية[47]. وفيما كانت نظرية نيوتن قد وطدت البنية والمدى الجديدين لبُعْد الكون المكاني، قامت النظرية الداروينية بتثبيت البنية والمدى الجديدين لبُعْد الطبيعة الزماني - استمراريتها العظيمة من ناحية وكونها مسرح سلسلة التحولات النوعية في الطبيعة من ناحية ثانية. وفيما كانت الحركة الكوكبية مفهومة، برأي نيوتن، على أنها تدوم بفعل العطالة وتتحدد بالجاذبية، بات التطور البيولوجي يُرى، من منظور دارون، على أنه يدوم بفعل التنوع العشوائي ويتحدد بالاصطفاء الطبيعي. وكما تمت إزاحة الأرض عن مركز الخلق لتصبح كوكباً آخر، جرت إزاحة الإنسان عن مركز الخلق ليصبح حيواناً آخر.

جاء التطور الداروني استمراراً، إثباتاً أخيراً على ما يبدو، للحافز الفكري المترسخ في الثورة العلمية، إلا أنه انطوى في الوقت نفسه على قطيعة ذات شأن مع مثال تلك الثورة الكلاسيكي. فنظرية التطور تستحضر انحرافاً جذرياً وعميقاً عن التناغم القياسي، المنتظم، القابل للتنبؤ في العالم الديكارتي - النيوتني اعترافاً بما تتصف به الطبيعة من سلسلة تغيرات، صراعات، وتطورات لا تعرف معنى التوقف، وبعيدة عن أن تكون محسومة. وبفعلها هذا نجحت الداروينية في دفع نتائج الثورة العلمية المشجِّعة للعلمنة إلى الأمام من جهة، وفي نسف أسس مساومة تلك الثورة مع المنظور اليهودي - المسيحي التقليدي من جهة ثانية. فالاكتشاف العلمي لقابلية الأجناس للتحول جاء

مناقضاً للسيرة الإنجيلية التي تتحدث عن خلق ثابت حيث جرى وضع الإنسان قصداً على العرش وفي المركز المقدسين. بات كون الإنسان قد جاء من الرب بدلاً من تطوره عن أشكال دنيا من الثدييات أقل احتمالاً. ليس عقل الإنسان نعمة من السماء بل هو أداة بيولوجية. وليست بنية الطبيعة وحركتها من نتاجات خطة الرب وغايته النبيلة الخيرة، بل هما من تجليات صراع بعيد عن الأخلاق، عشوائي، ومتوحش على البقاء، يكون فيه النجاح ليس من نصيب الفاضل بل القوي.

(8) **أخيراً، خلافاً للنظرة العالمية المسيحية في القرون الوسطى، بات استقلال الإنسان** -الفكري، النفسي (السايكولوجي)، الروحي- مؤكداً جذرياً، مع تآكل متزايد لكل المعتقدات الدينية والبنى المؤسسية، التي من شأنها إبطال حق الإنسان الطبيعي وقدرته الكامنة على العيش المستقل والتعبير الفردي عن الذات. وفي حين أن غاية المعرفة بالنسبة إلى مسيحي العصر الوسيط كانت إطاعة مشيئة الرب الفضلى، فإن غايتها بالنسبة إلى الإنسان الحديث هي ابتكار أفضل وسائل جعل الطبيعة تمتثل لإرادة الإنسان. في البدء كانت العقيدة المسيحية لخلاص الروح بوصفه مرتكزاً إلى التجلي التاريخي للمسيح ومجيئه الرؤيوي المستقبلي الثاني قد تمت إعادة تصورها كما لو كانت عقيدة متوافقة مع المسيرة التقدمية المتدرجة للحضارة الإنسانية في ظل مشيئة السماء، المسيرة الدائبة على إلحاق الهزيمة بالشر عبر توظيف العقل الذي أنعم الرب به على الإنسان، ثم ما لبثت أن انطفأت تماماً في ضوء الإيمان بأن من شأن عقل الإنسان الطبيعي وإنجازاته العلمية أن تتمكن تدريجياً من تحقيق حقبة طوباوية علمانية مطبوعة بالسلم، بالحكمة العقلانية، بالازدهار المادي، وبهيمنة الإنسان على الطبيعة. أما الشعور المسيحي بالخطيئة الأصلية، وبالسقوط، وبالذنب البشري الجماعي فقد تراجع أمام نوع من التأكيد المتفائل لتطور الإنسان الذاتي والانتصار اللاحق للعقلانية والعلم على آيات جهل الإنسان، ومعاناته، وشروره الاجتماعية.

ليس الوصف السابق، بالضرورة، إلا تبسيطاً مفيداً، لأن هناك توجهات فكرية مهمة أخرى موجودة جنباً إلى جنب، وغالباً في تعارض، مع الطابع المهيمن للعقل الحديث الذي صيغ خلال عصر التنوير. ورسم لوحة أشمل، أكثر تعقيداً، وأغنى بالمفارقات والتناقضات للحساسيات الحديثة سيكون مهمة فصول آتية. إلا أن علينا أولاً أن نعاين بقدرٍ أكبر من التدقيق الجدل (الديالكتيك) غير العادي، الذي فَعَل فِعْلَه لدى تشكل النظرة العالمية الحديثة المهيمنة الموصوفة قبل قليل من التحام سلفيها الرئيسين: النظرة العالمية الكلاسيكية ونظيرتها المسيحية.

القدماء والحديثون

كان الفكر الكلاسيكي اليوناني قد زود أوروبا النهضة بأكثرية الأدوات النظرية المطلوبة لإنتاج الثورة العلمية: حَدْسُ الإغريق الأوّلي بنظام عقلاني في الكون (الكوزموس)، الرياضيات الفيثاغورسية، مشكلة الكواكب المحددة أفلاطونياً، الهندسة الإقليدية، الفلك البطليموسي، سلسلة بدائل النظريات الكوزمولوجية القديمة القائمة على فكرة أرض متحركة، التمجيد الأفلاطوني الجديد للشمس، مادية الذرّيين الميكانيكية، الباطنية الهرمسية، والقاعدة الكامنة في العمق لجملة النزعات التجريبية، الطبيعية، والعقلانية الأرسطوطاليسية وما قبل السقراطية. غير أن طابع العقل الحديث وتوجهه ظلا ميالين إلى دفع الأخير نحو المزيد من التبرؤ من القدماء بوصفهم مراجع علمية وفلسفية ودحض نظرتهم العالمية بوصفها بدائية وغير جديرة بالاعتبار الجدي. أما الآليات المحفّزة لهذه القطيعة فكانت معقدة ومتناقضة أكثر الأحيان.

خرج أَحَد أجْدى الدوافع التي حفزت علماء القرنين السادس عشر والسابع عشر الأوروبيين على الانخراط في عمليات رصد وقياس الظواهر الطبيعية تفصيلياً من رحم السجالات المحمومة بين الفيزياء الأرسطوطاليسية المدرسية الأرثوذكسية (الأصولية) والإحياء الهرطقي للصوفية الرياضية الفيثاغورسية - الأفلاطونية. فمن المفارقات ذات الشأن أن أرسطو، أعظم علماء الطبيعة والتجريب في العصور القديمة، ذلك الذي كانت مؤلفاته قد أسهمت في الحفاظ على زخم علوم الغرب على

امتـداد عشرين قرناً، قد تعرض للنبذ من جانـب العلم الحديث بدفع من أفلاطونية النهضـة الرومنطيقيـة الحالمة - نسبة إلى **أفلاطون**، المثـالي التأملي الأكثر منهجية في الإصـرار علـى هجر عـالم الحواس. ولكـن أفلاطونية الإنسانيين كانـت، مع قيام الجامعـات المعاصـرة بتحويـل أرسطو إلى دوغمائـي سخيف، قـد نجحت في تمكين الخيال العلمي من الانفتاح على آفاق جديدة للمغامرة الفكرية. غير أن توجه أرسطو التجريبـي الدنيوي كان قد تم، علـى مستوى أعمق، توسيعه وإنجـازه، أخيراً، بفضل الثورة العلمية؛ وعلى الرغم من أن أرسطو نفسه تعرض للإطاحة من قبل تلك الثورة، فـإن من الممكن القـول: إن هذا لم يكن أكثر من التمرد الأوديبـي، الذي قام به العلم الحديث، الذي كان -**أرسطو**- أباه القديم.

غـير أن **أفلاطـون** ما لبـث أن تعرض، هـو الآخـر، للإطاحة وبالقـدر نفسه من الحسـم. وبالفعـل فـإن **أرسطو** أُزيـح جسـداً وتم الاحتفاظ به روحـاً، في حين جرى تثبيـت أفلاطـون في النظرية مع إنكاره كليـاً على صعيد الروح. كانـت الثورة العلمية مـن كوبرنيك إلى نيوتن قد اعتمـدت على سلسلة مـن الإستراتيجيات والافتراضات المستمدة على نحوٍ مباشر من **أفلاطون** واستلهمتها من أسلافه الفيثاغورسيين، ومن خلفائـه الأفلاطونيين الجدد: البحث عن أشكال رياضيـة كاملة سرمدية كامنة وراء العالم الظاهراتي، الإيمان القبْلي بأن الحركات الكوكبية متناسقة مع أشكال هندسية مستمـرة ومنتظمـة، الحرص علـى تجنب الانخـداع بالفوضى الظاهريـة للسماوات التجريبيـة، نوع من الثقة بجمال الحل الحقيقي لمشكلـة الكواكب ورشاقته البسيطة، إجلال الشمس بوصفها كبيرة آلهة الخلق، اقتراح كوزمولوجيات لامركزية - أرضية، الإيمـان بـأن الكون مخـترق بعقـل السماء وبـأن مجد الـرب يتجلـى في السماوات. **فإقليدس**، الذي شكلت هندسته أساسـاً لفلسفة ديكارت العقلانية من جهة، ولمجمل المثال أو الأنموذج الإرشادي الكوبرنيكي - النيوتني من جهة ثانية، كان أفلاطونياً أقام صرح عمله كلياً علـى أساس المبادئ الأفلاطونية. والمنهج العلمي الحديث نفسه، كما طـوره **كبلر وغاليليو**، تأسس على الإيمان الفيثاغورسـي القائل: إن لغة العالم المادي هي لغـة الأرقام، التي توفر تسويغـاً منطقياً للاقتناع بأن الرصـد التجريبي للطبيعة

واختبار الفرضيات يجب أن يتركزا منهجياً من خلال القياس الكمي. يضاف إلى ذلك أن العلم الحديث كله مستند ضمناً إلى هرمية **أفلاطون** الأساسية بالنسبة إلى الواقع، حيث يُنظر إلى طبيعة مادية متنوعة ودائمة التغير على أنها خاضعة لجملة من القوانين والمبادئ الموحِّدة، التي تتعالى على الظواهر التي تحكمها. وفوق كل شيء، ليس العلم الحديث إلا وريث الإيمان الأفلاطوني الأساسي بإمكانية فهم النظام العالمي عقلانياً، وبالنبل الجوهري لسعي الإنسان في سبيل اكتشاف ذلك النظام. إلا أن تلك الافتراضات والإستراتيجيات الأفلاطونية ما لبثت أن تمخضت عن ابتكار أنموذج إرشادي لم تترك طبيعتُه القصوى أيَّ هامش لأصداء الميتافيزيقا الأفلاطونية الصوفية. فقدسية الصيغ الرياضية العزيزة على قلوب أنصار التراث الفيثاغورسي – الأفلاطوني اختفت، وباتت تُعَدُّ، استعادياً، إضافات زائدة وغير قابلة للبرهنة تجريبياً، بالنسبة إلى الإحاطة العلمية المباشرة والقويمة بالعالم الطبيعي.

صحيح أن الدفاع الفيثاغورسي –الأفلاطوني عن القدرة التفسيرية للرياضيات برره العلم الطبيعي باطراد، وأن هذا الشذوذ الواضح– ما الذي يلزم الرياضيات بمثل هذا التطابق المطرد والمتناسق مع دنيا الظواهر المادية العجماء والفجة؟ – أحدث بعض الارتباك في صفوف فلاسفة العلوم الحصيفين. أما بالنسبة إلى أكثرية العلماء الممارسين الذين جاؤوا بعد **نيوتن**، فإن مثل هذه الاطرادات الرياضية في الطبيعة عُدَّت دليلاً على نوع من النزوع الميكانيكي المحدد إلى التنميط المنتظم، دون أي معنى أعمق بالتحديد. نادراً ما كانت تُرى أشكالاً أو مُثُلاً موحى بها، تمكّن عقل الإنسان من إدراك عقل الرب. وببساطة شديدة، لم تكن النمطية الرياضية إلا «من طبيعة الأشياء» أو من طبيعة العقل البشري، دون أن تُفسَّر أفلاطونياً على أنها دليل عالم روح صافية أبدي، لا يعرف معنى التغيير. باتت قوانين الطبيعة، وإن كانت ربما سرمدية، كاملة الاستقلال، مستندة إلى قاعدة مادية، بعيداً عن أي سبب سماوي.

وهكذا فإن التيار الأفلاطوني في الفلسفة، مع الاستثناء المربك بعض الشيء للرياضيات، بات، عموماً، يُنظر إليه بوصفه نمطاً فكرياً نافذاً في السياق الحديث، وبقي الطابع الكمي للعلم ذا معنى علماني كلياً. وفي مواجهة النجاح المؤكد دون جدال

للعلم الطبيعي الميكانيكي وتعالي النزعتين التجريبية والاسمانية الموضوعيتين في الفلسفة، تعرضت مزاعم الميتافيزيقا الأفلاطونية المثالية - الأفكار الأبدية، الحقيقة المتعالية الحاضنة للوجود والمعنى الحقيقيين، الطبيعة الإلهية للسماوات، الإدارة الروحية للعالم، المعنى الديني للعمل - للنبذ بوصفها نتاجات شديدة الحذلقة للخيال البدائي. ومن المفارقات أن الفلسفة الأفلاطونية كانت قد شكلت شرطاً لازماً لنظرة عالمية بدت على طرفي نقيض مع الادعاءات الأفلاطونية. «نجحت سخرية الأقدار» إذن «في بناء صرح فلسفة القرن الثامن عشر الميكانيكية وصرح فلسفة القرن التاسع عشر المادية، من حجارة نظرية القرن السابع عشر الرياضية الصوفية»[48].

ثمة سخرية أخرى كامنة في الهزيمة الحديثة للعملاقين الكلاسيكيين: **أرسطو وأفلاطون**، أمام تقاليد أقلية من القدماء. من خلال الفترتين الكلاسيكية المتأخرة وفي القرون الوسطى تعرضت ذرية **لوسيبوس وديمقريطوس** الميكانيكية والمادية؛ كوزمولوجيات الهرطقة (الرافضة لفكرة مركزية الأرض أو ثباتها) لدى فيلولاوس، هيرقليطس، وأريستارخوس؛ نزعة الشك الجذرية عند بيرو وسكستوس امبريكوس - تعرضت هذه جميعاً للإزاحة عن بقعة الضوء، بل وكادت تُداس وتنطفئ، جراء صعود ثلاثي سقراط، **أفلاطون، وأرسطو** الفلسفي الأقوى ثقافياً والكوزمولوجيا الأرسطوطاليسية - البطليموسية المهيمنة[49]. غير أن مبادرة الإنسانيين خلال النهضة إلى إنقاذ وجهات نظر الأقلية وآرائها ما لبثت أن أسهمت في قلب تراتبية دنيا العلم، مع تمتع العديد من معتقداتهم بقدرٍ غير متوقع من الشرعية في الاستنتاجات النظرية والأصداء الفلسفية للثورة العلمية وما ترتب عليها من عواقب. وكان من شأن إنقاذ مشابه أن يكون من نصيب السفسطائيين الذين ما لبثت إنسانيتهم العلمانية ونزعة الشك النسبية لديهم أن لقيتا ترحيباً متجدداً في الأجواء الفلسفية للتنوير ولدى الفكر الحديث اللاحق.

غير أن الرؤى المنعزلة التي تبدو صدفاً لعدد قليل من فرسان التنظير المغامرين والتأمليين لم تكن كافية لقلب تقويم العلم الحديث النقدي للعقل القديم. كما لم يكن توظيف مختلف المقدمات والمعطيات المستمدة من التراثين الأفلاطوني

والأرسطوطاليسي كافياً لتصويب ما كانت تبدو أسسها المضللة والتجريبية الناقصة. فالرهبة الاستعادية التي كانت تراود مفكري العصور الوسطى والنهضة إزاء عبقرية وإنجازات أعلام العصر الكلاسيكي الذهبي لم تعد تبدو مناسبة بعد أن راح الإنسان الحديث يثبت تفوقه العملي والنظري على جميع الأصعدة. وهكذا فإن العقل الحديث بادر، بعد استخلاص ما هو مفيد لحاجاته الحالية، إلى إعادة فهم الثقافة الكلاسيكية من منطلقات تحترم إنجازاتها الأدبية والإنسانية، مع الحرص عموماً على نبذ تَركة القدماء من كوزمولوجيا، ابستمولوجيا، وميتافيزيقا بوصفها ساذجة وخاطئة علمياً.

ثمة نبذ أوسع كسحاً وتكنيساً كان من نصيب العناصر الباطنية الملغزة في التراث القديم -التنجيم، الخيمياء (السيمياء)، النزعة التنسكية- تلك العناصر التي اضطلعت هي الأخرى بدور معين في تكوين الثورة العلمية. فالميلاد القديم لعلم الفلك، والعلم بالذات، كان وثيق الارتباط بالفهم التنجيمي البدائي للسماوات بوصفها مجالاً أعلى ذا أهمية إلهية، مع الحرص على رصد حركات الكواكب بدقة جراء مغزاها الرمزي بالنسبة إلى الشؤون الإنسانية. وفي القرون التالية ظلت علاقة التنجيم بالفلك أساسية وجوهرية بالنسبة إلى تقدم الأخير التكنولوجي، لأن الافتراضات التنجيمية المسبقة هي التي أضفت على الفلك أهميته الاجتماعية والنفسية (السايكولوجية)، جنباً إلى جنب مع فائدته السياسية والعسكرية في أمور الدولة. إن التنبؤات التنجيمية تتطلب أدق المعلومات الفلكية الممكنة، مما جعل التنجيم يزود مهنة الفلك بأقوى الدوافع الملزمة للسعي من أجل حل مشكلة الكواكب. ليس صدفة أن علم الفلك شهد فيما قبل الثورة العلمية أسرع طفرات تطوره تحديداً في تلك الفترات -الحقبة الهلينية، أوج العصور الوسطى، عصر النهضة- التي كان التنجيم يحظى فيها بقبول واسع.

كذلك لم يبادر كبار فرسان الثورة العلمية إلى بتر تلك العلاقة. **فكوبرنيك** لم يميز في الـدي **ريفوليوسينيبوس** بين الفلك والتنجيم، إذ أشار إليهما متلازمين بوصفهما «رأس سائر الفنون الليبرالية». وأقر كبلر بأن بحوثه الفلكية مستوحاة من بحثه عن

«موسيقى الكُرات» السماوية. ومع أنه صريح النقد لغياب الصرامة عن التنجيم المعاصر، فإن كبلر بقي رائد منظري التنجيم في عصره، وقد شغل هو وبراهي منصب التنجيم الملكي لدى إمبراطور روما المقدسة. حتى غاليليو، مثل أكثرية فلكيي النهضة، درج على حساب لوائح ميلاد تنجيمية، بما فيها واحدة لولي نعمته دوق توسكانيا في 1609، عام اكتشافه التلسكوبي. وتحدث نيوتن عن أن اهتمامه المبكر بالتنجيم هو الذي حفز على أبحاثه التاريخية في الرياضيات، ثم ما لبث أن أقدم لاحقاً على دراسة الخيمياء بشيء من الإطناب. من الصعب أحياناً تحديد مدى الالتزام الفعلي لهؤلاء الرواد بالتنجيم أو الخيمياء، إلا أن مؤرخ العلوم الحديث عبثاً يبحث عن خط واضح في رؤيتهم بين ما هو علمي وما هو باطني.

فالتعاون الاستثنائي بين العلم والتراث الباطني كان مبدأ النهضة المعتمد فعلاً، وقد اضطلع بدور لا غنى عنه في ميلاد العلم الحديث: جنباً إلى جنب مع الصوفية الرياضية الأفلاطونية الجديدة والفيثاغورسية وتقديس الشمس اللذين اخترقا جميع كبار الفلكيين الكوبرنيكيين، يصادف المرء روجر بيكون، رائد العلوم التجريبية الذي كانت مؤلفاته مشبعة بالمبادئ الخيميائية والتنجيمية؛ غيوردانو **برونو** الباطني الموسوعي، الذي دشن كوناً (كوزموساً) كوبرنيكياً لانهائياً؛ **باراسيليوس**، ذلك الخيميائي الذي أرسى الأسس الأولى للكيمياء والطب الحديثين؛ **وليم جلبرت** الذي استندت نظرية مغناطيسية الأرض عنده إلى برهانه على أن روح العالم متجسدة في ذلك المغناطيس؛ **وليم هارفي** الذي كان يؤمن بأن اكتشافه لدوران الدم أماط اللثام عن سر كون جسم الإنسان انعكاساً مصغراً لأنظمة الأرض الدورانية وحركات كواكب الكون؛ انتماء ديكارت إلى طريقة الوردصليبيين الصوفية؛ انتماء **نيوتن** إلى أفلاطونيي كامبرج، وإلى إيمانه بأنه كان يعمل في إطار تقليد قديم قائم على حكمة سرية عائد إلى فيثاغورس وما قبله، وبالفعل فإن قانون الجاذبية الشاملة بالذات جاء متناغماً مع أنموذج عواطف الفلسفة الاعتزالية. بقيت حداثة الثورة العلمية غامضة من نواحٍ كثيرة.

إلا أن الكون الجديد الذي خرج من رحم الثورة العلمية لم يكن على ذلك المستوى من الغموض، ولم يبد تاركاً أي مجال ذي شأن لواقع أي مبادئ تنجيمية أو غيرها

من المبـادئ الباطنية الملغزة صراحة. وفي حين أن فرسان الثورة الأصلاء أنفسهم لم يبـادروا إلى لفت الأنظار إلى المشكلات التي طرحها المثال الجديد على التنجيم، فإن تلـك التناقضـات سرعان ما تكشفـت أمام أعين الآخرين. فأي مفهـوم أرض كوكبية بدا مقوِّضاً أساس التفكير التنجيمي بالذات، لأن الأخير قام على افتراض أن الأرض هي البؤرة المركزية المطلقة لجملة التأثيرات الكوكبية. كان من الصعب أن نرى الأرض قادرة على الاستمرار في أن تكون جديرة بمثل هذا الاهتمام الكوني المميز دون التمتع بامتيـاز شغل المركز الكوني الثابت. تعرضت خارطة الكون المتوارثة من جيل إلى جيل بدءاً بأرسطو ووصولاً إلى دانتي للتمزيق خريطة مع شروع الأرض الدائبة على الحركة في اختـراق المجالات السماويـة التي كانت من قبل تتحدد على أنها الممالك الحصرية لقوى كوكبية معينة. فبعد **غاليليو ونيوتن** لم يعد الحافظ على ثنائية السماء - الأرض ممكناً، وفي غياب تلك الثنائية الأزلية، راحت جملة المقدمات والمعطيات الميتافيزيقية والنفسيـة، التي كانت قد ساعـدت على تدعيم منظومة الإيمـان التنجيمي، تتهاوى. بات معروفاً أن الكواكب لم تكن إلا أشياء مادية مبتذلة لا علاقة لها بالشعر، تحركها قوتـا العطالـة والجاذبيـة، بعيداً عن أن تكون رمـوزاً أنموذجية أصليـة يحركها عقل كـوني. كان ثمة عدد قليل نسبياً من مفكري النهضة ممن لم يكونوا مقتنعين بشرعية وصلاحية التنجيم الجوهرية، غير أن من ظلوا يرونه جديراً بالمعاينة باتوا قليلين جداً بعـد نيوتن بجيل واحد. ما لبـث التنجيم الذي تعرض لقدرٍ متزايـد من التهميش أن لاذ بالعمـل السري، بالنشاط تحت الأرض، باقياً على قيد الحياة فقط بين جماعات صغـيرة مـن الباطنيين ولدى الجماهـير العريضـة اللانقدية[50]. بعـد أن كان «ملك العلوم» الكلاسيكي ومستشـار الأباطرة والملوك على امتداد الجزء الأكبر من ألفيتين كاملتين، لم يعد التنجيم ذا مصداقية.

باستثنـاء الرومنطيقيـين الحالمـين تحرر العقـل الحديث هو الآخـر تدريجياً من انبهـار النهضة بالأسطورة القديمة بوصفها بعداً مستقـلاً من أبعاد الوجود. لم يكن إثبات حقيقة أن الآلهة لم يكونوا سوى اختلاقات زاهية الألوان لخيال الوثنيين بحاجة إلى أي جـدال ذي شـأن مـن عصر التنوير وصاعـداً تماماً، كما تلاشـت الأشكال أو المُثُـل الأفلاطونيـة في دنيـا الفلسفة، لتحل محلهـا سلسلة من المواصفـات التجريبية

الموضوعيــة، والتصورات الذاتية، والمقـولات المعرفية، أو «علاقــات القرابة العائلية» اللغويــة، كذلـك سارعت آلهــة القدماء إلى الاضطـلاع بأدوار الشخصيــات الأدبية، الصور الفنية، الاستعارات المفيدة دون أي ادعاء لأي واقع وجودي (انطولوجي).

فالعلــم الحديث كان قد طهّر الكون من جميع المواصفات الإنسانية والروحية التي أُسقطــت عليه من قَبْل. بات العالم الآن محايداً، كتيماً، ومادياً، مما جعل الحوار، أي حــوار، مع الطبيعة متعذراً - سواء من خــلال السحر، التصوف، أو المرجعية المكرسة إلهياً. فقط الاستخدام اللاشخصي أو الموضوعي لذكاء الإنسان النقدي ذي الأساس العقلاني قادر على امتلاك فهم موضوعي للطبيعة. وعلى الرغم من أن حشداً متنوعاً مذهلاً من المنابع المعرفية كانت قد تضافرت لجعل الثورة العلمية ممكنة - أعني القفزة الخياليــة (المعادية للتجربة) الهائلة إلى تصــور أرض كوكبية[51]، المعتقدات الجمالية والصوفيــة الفيثاغورسية والأفلاطونية الجديدة، حلم **ديكارت** ورؤياه الإلهاميين بعلم كــوني شامل جديد ورسالته هو لإنشائه، مفهوم قوة الجاذبية المستلهمة اعتزالياً عند نيوتــن، جميع عمليــات الإنقاذ السرنديبيــة للمخطوطات القديمــة (العائدة لكل من **لوكريتيوســ، أرخميدس، سكستوس، امبريكوس، والأفلاطونيين** الجدد)، الطابع المجــازي العميق لمختلف النظريات والتفســيرات العلمية - هذه جميعاً تم النظر إليها لاحقــاً علــى أنها غير ذات شــأن إلا في سيــاق الاكتشاف العلمي. ففــي سياق التبرير العلمي، تأكيد قيمة مدى صحة أي فرضية، فقط الأدلة التجريبية والتحليل العقلاني يمكن عدهمــا أساسين معرفيين مشروعين، وغداة الثورة العلمية بات هذان النمطان مهيمنــين على المشروع العلمي. أمــا النظريات المعرفية المرنــة، التوفيقية، والصوفية المفرطة للفترة الكلاسيكية، وعواقبها الميتافيزيقية المتطورة، فقد باتت مرفوضة.

كان مــن شأن الثقافة الكلاسيكيــة أن تبقى طويلاً دنيا رفيعــة دائبة على مراودة إبداعــات الغــرب الخياليــة والجمالية. كان مــن شأنهــا أن تواصل تزويــد المفكرين الحديثين بأفكار ونماذج سياسية وأخلاقية ملهمة. مازالت الفلسفة اليونانية، اللغتان والأدبــان الإغريقي واللاتيني، زحمة أحداث التاريــخ القديم وشخصياته، تستثير في العقــل الحديث اهتماماً نهمــاً واحتراماً بحثياً، يكادان يصــلان إلى حدود التقديس.

غير أن الحنين الماضوي الإنساني إلى النزعة الكلاسيكية لم تستطع أن تخفي حقيقة أن الأخيرة غير ذات علاقة بالعقل الحديث على نحوٍ متزايد باطراد. فالنظرة العالمية الكلاسيكية عاجزة عن الارتقاء إلى مستوى الصرامة والكفاءة الفكريتين اللتين يستطيع الإنسان الحديث ادعاءهما بحق بالنسبة إلى فهمه، حين تكون القضية المطروحة هي قضية التحليل الفلسفي والعلمي الدقيق والمتشدد للواقع، مهما بلغت أهميتها التاريخية، وبصرف النظر عن مدى عظمة فضائلها على الأصعدة الجمالية والخيالية.

ولكن العقل الإغريقي مازال، برغم من كل ذلك، يطغى على العقل الحديث. ففي حماسة سعي العالم إلى المعرفة التي تكاد تصل إلى مستوى التشدد الديني، في افتراضاته اللاواعية في الكثير من الأحيان حول إمكانية فهم العالم عقلانية وقدرة الإنسان على الكشف عنه، في استقلالية حكمه النقدي، وفي اندفاعه الطموح باتجاه توسيع دائرة المعرفة الإنسانية إلى ما بعد آفاق أبعد فأبعد، بقيت اليونان نابضة بالحياة.

انتصار النزعة العلمانية

العلم والدين: التوافق المبكر

لم يكن مصير المسيحية غداة الثورة العلمية مختلفاً في شيء عن مصير الفكر الكلاسيكي، كما لم يكن هذا المصير مفتقراً إلى حصته الخاصة من المفارقات. وإذا كان الإغريق قد وفروا الأرصدة النظرية المطلوبة بالنسبة إلى الثورة العلمية، فإن الكنيسة الكاثوليكية، بالرغم من كل أصفادها الدوغمائية، كانت قد وفرت الإطار الذي مكّن العقل الغربي من التطور، وجعل الفهم العلمي قادراً على الانبثاق. وطبيعة إسهام الكنيسة كانت عملية من ناحية وعقائدية من ناحية ثانية. فمنذ بداية العصور الوسطى كانت الكنيسة قد وفرت في أديرتها الملاذ الوحيد في الغرب، الذي مكّن إنجازات الثقافة الكلاسيكية من البقاء وروحها من الاستمرار. ومنذ انعطافة الألفية الأولى، كانت الكنيسة قد دأبت رسمياً على دعم وتشجيع المشروع المدرسي الكبير للبحث والتعليم، ذلك المشروع الذي لولاه لكان من الممكن ألا تقوم للفكر الحديث أي قيامة إلى الأبد.

وهـذا الفعل التاريخي للرقابة الكنسية بررته كوكبة فريدة من المواقف اللاهوتية. تطلـب الاستيعاب الدقيـق والعميق للعقيـدة المسيحية، في النظرة المتطـورة للكنيسة في القـرون الوسطى، قابلية موازيـة للوضوح المنطقي والرهافـة الفكرية. فبعد ذلك الأسـاس المنطقي برز أساس آخر، لأن التسليم المتزايد بالعالم المادي في أوج العصور الوسطى جاء مترافقاً مع اعتراف موازٍ بالدور الموضوعي، الذي يمكن لأي فهم علمي أن يلعبـه في تقـويم خلق الـرب المدهش. وبرغـم كل احتراسها من الحيـاة الأرضية المبتذلة و«العالم»، فإن الديانة اليهودية - المسيحية بقيت حريصة على تأكيد الحقيقة الوجودية (الانطولوجية) لذلك العالم وعلاقته النهائية بالخير والرب العادل. درجت المسيحيـة علـى أخذ هذه الحيـاة مأخذ الجد. وهنـا بالذات يكمن قـدر ذو شأن من الزخـم الديني الدافع نحو البحث العلمي، وهو زخم نابع ليس فقط من نوع من شعور الإنسان بالمسؤولية الفاعلة في هذا العالم، بل ومن نوع من الإيمان بحقيقة هذا العالم، ونظامه، وعلاقته بخالق كلي القدرة ولانهائي الحكمة، في بدايات العلم الحديث.

كذلـك لم يكن إسهام المدرسيين مجرد استعادة وصيانة متنصرة ناقصة للأفكار اليونانيـة. فمعاينة المدرسيين ونقدهم الشاملان لتلـك الأفكار، وابتكارهم لنظريات ومفاهيـم جديدة بديلـة - صياغات أولية لمبدأي العطالة والزخـم، التسارع المتناسق للأجسـام الساقطة بحرية، الأطروحات الافتراضية حـول أرض متحركة - هي التي مكّنـت العلم الحديث من كوبرنيك وغاليليو وبعدهما من الشروع في صياغة أنموذجه الإرشـادي الجديد. ولعل ما انطـوى على القدر الأكبر من الأهميـة لم يتمثل بالطابع المحـدد لتجديدات المدرسيين النظريـة، ولا بإعادة إنعاشهم للفكـر الهليني، بل ربما بالموقـف الوجـودي الأكثر ملموسية الـذي نقله مفكرو العصر الوسيـط إلى خلفائهم الحديثـين: الثقـة ذات الأسـاس اللاهوتي، ولكـن الراسخة رسوخ الجبـال بأن عقل الإنسان الذي هو من نعم الرب يمتلك القدرة على، فهم العالم الطبيعي ومكلَّف دينيًّا بواجـب استيعابه. فمن وجهة النظر المسيحية، ليست علاقة الإنسان الفكرية بالكلمة (اللوغوس الإبداعي)، حيازته الممتازة لنور العقل الفاعل الإلهي - **اللومن إنتلكتوس آجنتس** عند الإكويني - تحديـداً إلا طريق الفهم البشري للكـون (الكوزموس). أما نـوع العقل الإنساني الطبيعي لـدى ديكارت فلم يكن إلا الوريـث نصف المعَلْمَن لذلك

التصـور في القـرون الوسطـى. **فالإكويني** بالـذات هو الذي كتـب في كتابه **خلاصة اللاهوت** (سومّا ثيولوجيكا) أن «السلطة هي أضعف منابع البرهان»، أحد الشعارات المركزيـة لحَمَلَـة راية استقلال العقـل الحديث. كانت لكل مـن العقلانية، الطبيعية، والتجريبية الحديثة جذورٌ مدرسية.

إلا أن المدرسيـة التـي تصدى لها فلاسفـة القرنين السادس عشـر والسابع عشر الطبيعيون لم تكن إلا بنية هرمة قائمة على دوغمائية تربوية، كَفَّتْ عن مخاطبة الروح الجديـدة للعصر. لم يكـن يرشح إلا القليل، إذا رشح، من مسام أسوارها. فانشغالها المهووس **بأرسطو**، تدقيقاتهـا اللفظيـة المفرطـة في تذاكيها وهرطقاتهـا المنطقية، وإخفاقها في عرض الأمور النظرية منهجياً على محك التجربة، تضافرت جميعاً على إبراز المدرسية بوصفها مؤسسة بالية، معزولة لا بد من الإطاحة بمرجعيتها الفكرية، كـي لا يتعرض العلم الوليد الجـريء للخنق حتى الموت. فبعد **بيكون**، **غاليليو**، ونيوتن باتت تلك المرجعية، عملياً، مفنَّدة، ولم تتمكن المدرسية بعد ذلك من استعادة سمعتها في أي وقت من الأوقات. ومنذ ذلك الحين وصاعداً، باتت العلوم والفلسفة قادرة على السير قدماً دون أي تسويغ لاهوتي، دون أي اعتماد على نور سماوي في العقل البشري، دون البُنْية الفوقية العملاقة الداعمة للمتيافيزيقا ونظرية المعرفة المدرسيتين.

غير أن فرسان الثورة العلمية الأصلاء أنفسهم ظلوا، بالرغم من الطابع العلماني الواضـح دون أي لبس للعلـم الحديث، ذلك الطابـع الذي ما لبـث أن تبلور وانصقل في نـار الثـورة العلمية، يفعلون، يفكرون، ويتحدثون عن عملهـم من منطلقات مشبعة كثيراً بالروائح والأصداء الدينية. كانوا يرون اختراقاتهم الفكرية إسهامات تأسيسية في أداء رسالـة مقدسة. أما اكتشافاتهم العلميـة فلم تكن إلا لحظات استيقاظ وتنبه روحيـة إلى أستـاذ فـن عمارة العـالم الإلهي، إلا تجليـات للنظام الكـوني الحقيقي. فصرخة النشوة التي أطلقها نيوتن قائلاً: «أيها الرب، إنما أفكر بأفكارك من بعدك، مـولاي!» لم تكن سوى التتويـج لسلسلة طويلة من أعياد الغطاسـ التي شكلت شواهد ميـلاد العلم الحديث. في كتابه **دي ريفوليوسينيبوس**، هلل **كوبرنيك** للفلك بوصفه «علمـاً إلهياً أكثر منه بشرياً»، شديد القرب من الرب من حيث نبل طابعه، ودافَعَ عن نظريـة مركزية الشمس بوصفها كاشفة لجلال ودقة كون الرب الهيكليين الحقيقيين.

كانت كتابات **كبلر** متوهجة بمشاعر الاستثارة الربانية، جراء تكشف ألغاز الكون الداخلية أمام ناظريه[52]. أعلن **كبلر** أن علماء الفلك إن هم إلا «رهبان أسمى الآلهة بموجب كتاب الطبيعة»، ورأى دوره هو متمثلاً بـ «شرف القيام، من خلال اكتشافي، بحراسة بوابة هيكل الرب، الذي يقدّس فيه **كوبرنيك** أمام المذبح العالي». وفي مؤلّفه **سيدريوس نونكيوس** تحدث **غاليليو** عن أن اكتشافاته التلسكوبية ما كانت ممكنة لولا نعمة الرب التي نوّرت عقله. حتى **بيكون** لم ينظر إلى التقدم الإنساني إلا من خلال العلم من منطلقات دينية ورهبنية صريحة، مع رؤية التحسن المادي للبشرية متناظراً مع مقاربتها للألفية المسيحية. أما **ديكارت** فقد فسر رؤيتَه للعلم الكوني الجديد، وحلماً لاحقاً جرى فيه تقديم ذلك العلم إليه رمزياً، بوصفهما انتداباً إلهياً بعمله مدى الحياة: كان الرب قد كشف له الطريق المفضية إلى المعرفة اليقينية، وطمأنه إلى نجاح مساعيه العلمية آخر المطاف. ومع تحقق مأثرة **نيوتن** عُد الميلاد السماوي مكتملاً. تمت كتابة سِفْر جديد للتكوين. صدق **ألكساندر بوب** إذ هلّل للتنوير قائلاً:

كانت الطبيعة وقوانينها محتجبة وراء ستار الليل؛

قال الرب: «ليكن **نيوتن**» فغرق كل شيء في بحر من النور.

فالآلام المبرحة الفظيعة المصاحبة لاكتشاف قوانين الطبيعة، التي أحس بها وتكبدها فرسان الثورة العلمية كانت ناجمة لا عن نوع من الشعور بأنهم كانوا عاكفين على استرجاع وإنقاذ معرفة سماوية، كانت قد فُقدت في السقوط الأوّلي. أخيراً كان العقل البشري قد استوعب مبادئ عمل الرب. باتت قوانين الخلق الأبدية، صنيعة السماء نفسها، مكشوفة من قبل العلم. ومن خلال العلم كان الإنسان قد خدم مجد الرب الأعظم، مسلطاً الأضواء على الجمال الرياضي والدقة المعقدة، النظام المذهل الحاكم لكل من السماوات والأرض. والكمال المبهر لكون المكتشفين الجديد فرض مهابته على الذكاء المتعالي الذي عزوه إلى خالق مثل هذا الكون.

كذلك لم يكن تديّن كبار رواد العلم عاطفة دينية معممة غير ذات علاقة محددة بالمسيحية. فنيوتن كان شديد الاستغراق في اللاهوت المسيحي ودراسات النبوءة الإنجيلية كما في الفيزياء. وكان **غاليليو** دائباً على إنقاذ كنيسته من خطأ مكلف،

وقد بقي، بالرغم من تصادمه مع محاكم التفتيش، صامداً في تقواه الكاثوليكية. عاش **ديكارت ومات** كاثوليكياً ورعاً. وافتراضات هؤلاء المسيحية كانت طاغية فكرياً، متجذرة في خيوط نسيج نظرياتهم العلمية والفلسفية بالذات. فكل من **ديكارت ونيوتن** أقام نظامه الكوني (الكوزمولوجي) على أساس افتراض وجود الرب. برأي ديكارت العالم الموضوعي موجود واقعاً راسخاً وحقيقة ثابتة، لأنه موجود في عقل الرب، وعقل الإنسان جدير بالثقة، يمكن التعويل عليه معرفياً بفضل طابع الرب الصادق أساساً. وكذلك بالنسبة إلى **نيوتن**، فإن تفسير المادة متعذر بالاستناد إلى منطلقاتها الخاصة وحدها، ولابد لمثل هذا التفسير من افتراض وجود محرك أولي، خالق، مهندس عَمار أعلى وحاكم. كان الرب قد أوجد العالم المادي وقوانينه، وهنا بالذات يكمن سبب استمرار وجود هذا العالم ونظامه. وبالفعل فإن **نيوتن** استنتج، بسبب مشكلات مستعصية معينة في حساباته، أن تدخل الرب ضروري بين الحين والآخر للحفاظ على اتساق النظام.

المساومة والصراع

غير أن الألفة الحديثة المبكرة بين العلم والمسيحية ما لبثت أن بدأت تشهد سلسلة من التوترات والتناقضات، لأن الكون العلمي -بقواه الميكانيكية، سماواته المادية، وأرضه الكوكبية- لم يكن، بقطع النظر عن استمرار الانطولوجيا الخلقية في تدعيم الأنموذج الإرشادي الجديد، واضح التناغم مع التصورات المسيحية التقليدية عن الكون. فأي بؤرة مركزية للكون الجديد يتم الحفاظ عليها بالإيمان الديني، لا بالدليل العلمي. قد تكون الأرض والبشرية المحور الميتافيزيقي لخلق الرب، غير أن تلك المكانة غير قابلة للدعم بالفهم العلمي الخالص، هذا الفهم الذي لا يرى الأرض والشمس إلا كتلتين بين أعداد لا تحصى من الكتل الأخرى السابحة عبر فراغ محايد بلا حدود. سبق للرياضي شديد التدين **باسكال** أن قال: «إن الصمت الأبدي لهذه الفضاءات اللانهائية يرعبني». ثمة مسيحيون حساسون فكرياً حاولوا إعادة تفسير وتعديل فهمهم الديني لتمكينه من استيعاب كون شديد الاختلاف عن نظيره في الكوزمولوجيا القديمة وفي القرون الوسطى، الذي كانت الديانة المسيحية قد تطورت

في كنفه، غير أن الفجوة ظلت تتسع. في كون نيوتن التنويري، كانت الجنة والنار قد فقدتا موقعيهما الماديين، كانت الظواهر الطبيعية قد فقدت أهميتها الرمزية، وباتت المعجزات وتدخلات السماء العشوائية في الشؤون الإنسانية تبدو متزايدة البعد عن العقل، متناقضة مع الانتظام الأقصى لكون مضبوط كالساعة. ومع ذلك فإن جملة المبادئ ذات الجذور العميقة في الإيمان المسيحي نادراً ما تعرضت للإنكار المطلق.

من هنا برزت الضرورة النفسية لكون قائم على حقيقة ذات وجهين. بات يُنظر إلى العقل والدين على أنهما من عالمين مختلفين، مع بقاء الفلاسفة والعلماء المسيحيين، إضافة إلى الجمهور المسيحي المتعلم الأوسع، بعيدين عن تصور أي تكامل أصيل بين الحقيقة العلمية من جهة والحقيقة الدينية من الجهة المقابلة. فبعد أن كانا مترابطين في أوج العصور الوسطى بفضل جهود أعداد من المدرسيين وعلى رأسهم **الإكويني**، ثم ما لبثا أن انفصلا أواخر العصر الوسيط بفعل **أوكم** والفلسفة الاسمانية، كان الإيمان قد سار في اتجاه مع الإصلاح (الديني)، **لوثر**، الكتاب المقدس الحَرْفي، البروتستنتية الأصولية وكاثوليكية الإصلاح المضاد، في حين كان العقل قد سار في اتجاه آخر مع **بيكون**، **ديكارت**، **لوك**، **هيوم**، العلم التجريبي، الفلسفة العقلانية، والتنوير. جملة المحاولات الرامية إلى جَسْر الهوة أخفقت عموماً في الحفاظ على طابع أي منهما، كما يتجلى في إصرار **كانط** على حصر التجربة الدينية بالحافز الأخلاقي.

ومع بقاء العلم والدين حيويين في الوقت نفسه ولو متعارضين، فإن نظرة الثقافة إلى العالم جاءت بالضرورة متشعبة، عاكسة انفصاماً ميتافيزيقياً موجوداً داخل الفرد بمقدار وجوده في المجتمع الأوسع. تزايدت عملية تصنيف الدين ورؤيته أقل التصاقاً بالعالم الخارجي منه بالذات الداخلية، بالروح المعاصرة منه بالتراث المبجل، بالحياة منه بما بعد الحياة، بكل الأيام منه بيوم الأحد. بقيت الأكثرية مؤمنة بالعقيدة المسيحية، بل وقد ظهر بالفعل حشد من الحركات الدينية ذوات العواطف المشبوبة - التقوية في ألمانيا، اليانسنية في فرنسا، الكويكرز والمنهجيين في إنجلترا، الصحوة (الدينية) الكبرى في أمريكا.، بما يشبه رد الفعل على الكون الميكانيكي المجرد لدى فيزيائيي التنوير وفلاسفته، ما لبث أن حظي بقدرٍ واسع من

التأييــد الشعبــي في القرنــين السابع عشر والثامــن عشر. التدين الصــادق في قالبه المسيحــي التقليــدي ظل واسع الانتشار؛ هــذه كانت السنوات ذاتهــا التي شهدت بلوغ الموسيقى الدينيــة الغربية ذروتها مع **باخ وهانــدل** اللذين ولدا بفاصل أشهر قليلة عن تاريــخ نشر مبادئ (برنسيبيا) نيوتن. غير أن التوجــه الثقافي السائد، في زحمة هذه التعدديــة، حيث كانــت الأمزجة العلمية ونظيرتها الدينية تتابــع مساراتها المنفصلة، كان واضحاً: كانت العقلانية العلمية صاعدة على نحوٍ تتعذر مقاومته، مؤكدة سيادتها على قطاعات متزايدة الاتساع من التجارب الإنسانية.

في غضــون قرنــين بعد نيوتن، كانــت علمانية النظرة الحديثة قــد توطدت تماماً. كانــت الماديــة الميكانيكيــة قد أثبتــت، على نحــوٍ مسرحي مثــير، قدرتهــا التفسيرية وفاعليتهــا النفعية. جملة التجارب والأحــداث التي بدت متحدية مبادئ علمية دارجة - جملــة المعجزات واستشفاءات الإيمان المزعومة، سلسلة الإلهامات الدينية، المدّعاة ذاتيــاً والانجذابــات، والنبــوءات، والتفسيرات الرمزيــة لظواهر الطبيعــة، وحالات اللقــاء مع الرب أو الشيطــان - بات يُنظر إليها، على نحــوٍ متزايد، بوصفها من ثمار الجنــون، والدَّجَل، أو كليهما. المسائــل ذات العلاقة بوجود رب أو حقيقة متعالية كَفَّتْ عــن أن تلعب دوراً حاسماً في الخيال العلمي، الذي بدأ يغدو العامل الرئيس في تحديد المنظومة الإيمانية المشتركة لدى الجمهور المتعلم. حتى بالنسبة إلى باسكال في القرن السابــع عشر، وهــو في صراع مع شكوكه الدينيــة وتساؤلاته الفلسفيــة، كانت القفزة الإيمانيــة الضرورية لإدامة العقيــدة المسيحية قد أصبحت رهاناً؛ نعم بدا ذلك رهاناً خاسراً بالنسبة إلى كثيرين من رواد طليعة الفكر الغربي.

مــا الذي أفضى، إذاً، إلى هذا التحول من التدين الصريح لفرسان الثورة العلمية في القرنــين السادس عشــر والسابع عشــر إلى العلمانية المؤكّدة بالقــدر نفسه للعقل والــذكاء الغربيين في القرنين التاسع عشــر والعشرين؟ لاشك أن التنافر الميتافيزيقي بــين النظرتين، النشاز المعرفي الناجم عن محاولة الجمــع بين مثل هاتين المنظومتين والحساسيتــين المتناقضتــين جذريــاً، كان لا بــد له مــن أن يصل مع الزمــن إلى دفع الأمــر في هذا الاتجاه أو ذاك. بكل بساطة لم تكــن طبيعة الوحي المسيحي وملابساته

متناغمة مع نظيرتها في الكشف العلمي. الإيمان بقيامة المسيح المادية بعد الموت أمر جوهري بالنسبة إلى الدين المسيحي، بوصفها حادثة دأبت، مع شهادتها وتفسيرها الرسوليين، على تشكيل ركيزة المسيحية بالذات. غير أن تلك المعجزة التأسيسية، جنباً إلى جنب مع سائر الظواهر فوق الطبيعية الأخرى الواردة في الإنجيل، لم تعد، مع التسليم شبه الشامل بالتفسير العلمي لجميع الظواهر من منطلق قوانين طبيعية منتظمة، تفرض إيماناً بريئاً من المساءلة...

ثمة نقد مدمر لحقيقة الوحي المسيحي المطلقة انبثقت أيضاً من المدرسة الأكاديمية الجديدة للبحوث الإنجيلية، التي سلطت الأضواء على مراجع الكتاب المقدس المتغيرة والإنسانية الصريحة. فكل من فريقي إنسانيي النهضة ولاهوتيي الإصلاح (الديني) أصر على المطالبة بالرجوع إلى مصادر الإنجيل الإغريقية والعبرية الأصلية، ما أفضى إلى قراءة أكثر نقدية للنصوص الأصلية وإلى عمليات إعادة تقويم صِدْقِها وتماسكها التاريخيين. وخلال عدد من أجيال أمثال هؤلاء الباحثين، بدأ الكتاب المقدس يفقد هالة قدسية الإلهام السماوي. لم يعد الإنجيل يُرى بوصفه كلام الرب الأصلي وغير القابل للنقاش بل أصبح يُنظر إليه أكثر على أنه مجموعة غير متجانسة من الكتابات المسبوكة في قوالب أجناس أدبية تقليدية مختلفة، أُلفت، وجُمعت، وعُدِّلت تحريرياً بأيدي بشرية كثيرة على امتداد القرون. وثمة دراسات تاريخية نقدية للعقيدة والكنيسة المسيحيتين، وتحقيقات تاريخية غائصة في حياة يسوع، ما لبثت أن جاءت، وبسرعة، بعد نقد النصوص الإنجيلية. والمهارات الفكرية التي جرى تطويرها لتحليل التاريخ والأدب العلمانيين راحت تُطبق على الأسس المقدسة للمسيحية، فتتمخض عن عواقب غير مريحة بالنسبة إلى المؤمنين.

مع التحاق نظرية داروين الداحضة لقصة الخلق الواردة في سِفْر التكوين بركب هذه الدراسات، كانت شرعية وحي الكتاب المقدس قد أصبح إشكالياً مئة بالمئة. من غير الممكن تقديم الإنسان في صورة الرب إذا كان في الوقت نفسه سليل ثدييات دون البشر. ليس الاندفاع التطوري اندفاع تحول روحي، بل هو زخم بقاء بيولوجي. وفيما بقيت كَفَّةُ العلم حتى **نيوتن** راجحة لمصلحة الخطاب القائم على القول بوجود الرب بالاستناد إلى دِقَّة تصميم الكون، فإن هذه الكفة ما لبثت، بعد داروين،

أن مالت ضد ذلك الخطاب. بدت مؤشرات التاريخ الطبيعي أقرب إلى الفهم من منطلق مبدأي الاصطفاء الطبيعي والتحول العشوائي التطوريين بدلاً من منطلق وجود مصمم متعالٍ.

من المؤكد أن علماء معينين من ذوي القناعة المسيحية لاحظوا العلاقة بين نظرية التطور والمفهوم اليهودي - المسيحي لمخطط تاريخي تقدمي وسماوي عائد للرب. عكف هؤلاء على عقد المقارنات بين تصور العهد الجديد لعملية تجسد إلهية تطورية كامنة، حيث يتجسد الرب في الإنسان والطبيعة، بل وحاولوا تصويب بعض أخطاء داروين النظرية بمبادئ دينية تفسيرية. غير أن التناقض الأعلى صراخاً بين الخلق الأصلي السكوني للأجناس في سِفْر التكوين والأدلة الداروينية المؤكِّدة لتحول هذه الأجناس عبر الدهور كان لا بد له، في ثقافة دارجة على فهم إنجيلها فهماً سطحياً، من أن يثير قدراً أكبر من الاهتمام، وصولاً، آخر المطاف، إلى التشجيع على عمليات خروج لاأدرية كثيفة من الحوزة الدينية. فمن الأساس بدا الإيمان المسيحي برب يمارس ألوهيته عبر الوحي والسخاء متناقضاً مع كل ما يشي به الحس السليم والعلم عن النمط الفعلي لحركة العالم. ومع لوثر، كانت البنية الأحادية للكنيسة المسيحية في القرون الوسطى قد تصدعت. ومع **كوبرنيك وغاليليو** كانت الكوزمولوجيا المسيحية في القرون الوسطى نفسها قد تداعت. أما مع داروين فباتت النظرة العالمية المسيحية تطلق إشارات الانهيار الكامل.

في حقبة غارقة على نحوٍ غير مسبوق في بحر من أنوار العلم والعقل، باتت «الأخبار السعيدة» للمسيحية بُنْية ميتافيزيقية متناقصة القدرة على الإقناع، قاعدة أقل أمناً يستطيع الإنسان أن يلوذ بها ليشيد فوقها حياته، وأقل ضرورة على الصعيد النفسي. إن انعدام الاحتمال الصارخ لقلب شبكة الأحداث بات يتجلى على نحوٍ مؤلم - أن يكون رب لا نهائي أبدي قد تحول فجأة إلى كائن بشري في زمان تاريخي ومكان محددين لا لشيء إلا ليُعدم بطريقة بالغة البشاعة؛ أن تكون حياة وجيزة واحدة تمت قبل ألفي سنة في قوم بدائي مجهول، على كوكب بات يُعرف أنه ليس إلا كتلة غير ذات شأن نسبياً من المادة دائرة حول واحدة من مليارات النجوم في كون لاشخصي فسيح - أن

يكـون حـدث غير مميز كهذا منطوياً على معنى كوني وأزلي طاغٍ لم يعد قادراً على أن يشكل موضوع إيمان ملزم بالنسبة إلى أناس عقلاء. من غير المعقول على نحوٍ صارخ أن يكـون الكـون بمجمله شديد الاهتمـام بهذا الجزء الصغير مـن ضخامته الهائلة، هـذا إذا كانت لديه «أي اهتمامات» بالمطلق. في ضـوء أشعة المطالبة الحديثة الكاوية بالبرهنـة العلنية، التجريبية، والعلمية لصحة جميع البيانات الإيمانية ما لبث جوهر المسيحية أن ذوى.

مـا كان محتمـلاً، حسب محاكمة العقـل النقدي الحديث، هـو أن الرب اليهودي -المسيحي لم يكن إلا جمعاً استثنائي الدوام بين خيال حالم وإسقاط انتروبومورفي- جمعاً تم جعله على صورة الإنسان لبلسمة سائر الآلام وتصويب جميع الأخطاء، التي وجدها الإنسـان غير محتملة في وجوده. ولو كان العقل البشري غير العاطفي قادراً، بالمقابـل، على الالتزام الدقيـق بالأدلة الملموسة، لما كانت ثمـة أي ضرورة لافتراض وجـود رب كهـذا، وجـزء كبير مما يثار ضـد هذا الوجـود. فالبيانـات العلمية تشي على نحوٍ طـاغٍ أن العالم الطبيعي وتاريخه تعبيران عن صياغة موضوعية. والتحديد الدقيـق للسبب الكامن وراء هذه الظاهرة المعقدة، وهي ظاهرة تحمل إشارات نظام وفوضـى، ظاهرة ملحمية ولكنهـا دونما هدف واضح، ظاهرة خارج السيطرة بمعنى الافتقار إلى أي تحكم إلهي - الذهاب إلى افتراض وتحديد ما يكمن خلف هذا الواقع التجريبي كان لا بد من النظر إليه على أنه غير صحيح فكرياً، مجرد حلم عن العالم. فالاهتمام القـديم بالتصاميم الكونيـة والأغراض السماوية، بقضايـا ميتافيزيقية نهائيـة، بالأسئلة عـن أسباب الظواهر، كَفَّتْ الآن عن شغـل أذهان العلماء. لعل من الأجـدى أن يتم التركيز على الأسئلة التي تبدأ بـ «كيف؟»، على الآليات المادية، على قوانين الطبيعة، على البيانات الملموسة القابلة للقياس والاختبار[53].

ليسـ ذلـك لأن العلـم يصر بعنـاد على الوقائـع الصلبـة وعلى منظـور «أضيق» جـراء قصر النظر البسيـط، بل لأن العلائـق التجريبية والأسبـاب الملموسة، أسئلة الـ «كيـف؟»، هي وحدها القابلة للإثبـات تجريبياً. أما التصاميـم الغائية والأسباب الروحيـة فلا يمكن إخضاعها لمثل هذا الاختبار، عزلها منهجياً، ومعرفة ما إذا كانت

موجـودة أساساً من ثم. من الأفضل حصر التعامل مع مقولات يمكن إثباتها تجريبياً بدلاً من السماح لمبادئ متعالية –مهما كانت نبيلة تجريدياً– اقتحام المناقشة العلمية، وهـي مبـادئ ليست أكثر قابليـة للإثبات من أي حكاية خيالية. قلمـا كان الرب كياناً قابـلاً للامتحان. وعلى أي حال فإن طابع وأسلوب عمل الإله اليهودي – المسيحي غير متناسبين مع العالم الذي اكتشفه العلم.

بنبوءاتهـا الرؤيوية وطقوسها المقدسة، ببطلها الإنساني المؤلّه وحفزها على إنقاذ العـالم، بقصصها الإعجازية، بدعواتها الأخلاقية، وبإجلالها للقديسين والأضرحة، بـدا أفضل فهـم للمسيحية متمثلاً بالنظر إليهـا بوصفها أسطـورة شعبية استثنائية النجـاح – دائبـة على بعـث الأمل في نفوس المؤمنـين، وعلى إسباغ معنـى ونظام على حيواتهم، ولكن دون أي أساس وجودي (انطولوجي). في مثل هذا الضوء، يمكن اعتبار المسيحيـين حسني النوايا وإن بسذاجة. مـع انتصار الدارونية (ولاسيما غداة الحوار الشهـير في 1860 بين المطـران **وِلْبَرفورس وتي اتش هوكسلـي**)، كان العلم قد حقق دون أي لبس استقلاله عن اللاهوت. وبعد دارون لم يعد ثمة، على ما بدا، إلا القليل من احتمال الاحتكاك، من أي نوع، بين العلم واللاهوت، نظراً لأن العلم بات مرتكزاً بقدرٍ متزايـد من النجاح علـى العلم الموضوعي، في حين بقي اللاهـوت، بعد أن أصيب بما يشبـه الشلل خارج إطار متضائل من الأوسـاط الدينية الفكرية، مرتكزاً حصراً على الهموم الروحية الداخلية. وفي مواجهة القطيعة النهائية بين الكون القابل للاستيعاب علميـاً والحقائق الروحية القديمة، بادر اللاهـوت إلى تبني موقف متزايد الاتصاف بالصفـة الذاتية. أما الاعتقاد المسيحي المبكر بـأن السقوط والخلاص يخصان ليس فقـط الإنســان بل الكون كله، وهـو اعتقاد صـار موشكاً على الانطفـاء بعد الإصلاح (الدينــي)، فقـد اختفى كلياً: فعمليـة الخلاص، إذا كانت منطويـة على أي معنى، لا تخص سـوى العلاقة الشخصيـة بين الرب والإنســان. فالمكافـآت الداخلية للإيمان المسيحــي باتـت مؤكدة، مع نوع من القطيعة الجذرية بـين تجربة المسيح ونظيرتها في العــالم اليومي. بات الـرب آخرَ كلياً بالنسبة إلى الإنسان وهذا العالم، وهناك بالذات تقبع التجربة الدينية. فـ «قفزة الإيمان» لا بداهة العالم المخلوق أو المرجعية الموضوعية للنص المقدس، هي التي تشكل الأساس الرئيس لأي قناعة دينية.

بسبب جملة هذه القيود باتت المسيحية الحديثة مضطلعة بدور فكري وثقافي جديد وأقل إحاطة بما لا يقاس. وبوصفه منذ القديم أنموذجاً تفسيرياً للعالم المرئي من ناحية ومنظومة إيمان كونية شاملة لدى الثقافة الغربية من ناحية ثانية، كان الوحي المسيحي قد فقد نفوذه. صحيح أن الأخلاق المسيحية لم تتعرض للاهتراء المباشر تحت وطأة الحساسية العلمانية الحديثة؛ لأن كثيرين من غير المسيحيين، بل ومن مشاهير اللاأدريين والملحدين ظلوا يعدّون المُثُل الأخلاقية التي لقّنَها يسوع جديرة بالإعجاب، مثل نظيراتها في أي منظومة أخلاقية أخرى: غير أن الوحي المسيحي ككل – كلمة الرب المعصومة في الإنجيل، خطة الخلاص السماوية، جملة المعجزات وما إليها – لم يكن مؤهلاً لأن يؤخذ مأخذ الجد. والقول بأن يسوع كان إنساناً ببساطة، وإن كان مُلزِماً، بدا متزايد البداهة. بقي التعاطف مع البشر مثلاً أعلى على الصعيدين الاجتماعي والفردي، ولكن على أساس علماني وإنساني بدلاً من ديني. ومن هنا فإن النزعة الليبرالية الإنسانية دأبت على تعزيز عناصر معينة من المزاج المسيحي بعيداً عن الأساس المتعالي للأخير. تماماً كما امتلأ العقل الحديث إعجاباً بسمو روح الفلسفة الأفلاطونية ونغمتها الأخلاقية مع الإصرار في الوقت نفسه على رفض ميتافيزيقها وإبستمولوجيتها، ظلت المسيحية أيضاً تحظى بالاحترام المضمر، بل وبالمتابعة اللصيقة، التماساً لتعاليمها الأخلاقية، برغم من بقائها عرضة لقدرٍ متزايد من الشك فيما يخص دعاواها الميتافيزيقية والدينية.

صحيح أيضاً أن العلم نفسه ينطوي، بنظر عدا حفنة صغيرة من العلماء والفلاسفة، على معنى ديني، أو منفتح على نوع من التفسير الديني، أو من شأنه أن يشكل تمهيداً لنوع من التقويم الديني للكون. فجمال أشكال الطبيعة، بهاء تنوعها، الانتظام الخارق لوظائف جسم الإنسان المعقدة، التطور التدريجي لعين الإنسان أو عقله، النمطية – الرياضية للكون، ضخامة الفضاءات السماوية غير القابلة للتصور – جملة هذه الأمور مع غيرها بدت للبعض متطلّبة وجود ذكاء ونفوذ إلهيّين على مستويات إعجازية من الإتقان. إلا أن آخرين كثيرين زعموا أن مثل هذه الظواهر إن هي إلا نتائج مباشرة وعشوائية نسبياً لقوانين الطبيعة الفيزيائية، الكيميائية، والحيوية (البيولوجية). والنفس البشرية المتطلعة إلى حماية عناية إلهية كونية، والمتوجسة من التشخيص

ومـن إسقــاط مــا لديها من قيمة وغرض، قـد ترغب في رؤية ما هـو أكثر في تصميم الطبيعـة، غـير أن الفهـم العلمي بقي عن عمد بعيـداً عن مثل هـذه الأنسنة الحالمة: فمجمـل سينـاريـو تطور الكـون بدا قابـلاً للتفسير بوصفـه نتيجة مباشـرة للصدفة والضـرورة، للتفاعل العشوائي فيمـا بين القوانين الطبيعية. وفي هذا الضوء كان لا بد مـن النظر إلى أي مضاعفات دينيـة واضحة على أنها شاعرية ولكن استقراءات غير مسوَّغة علمياً من الأدلة المتوافرة. إن الرب «فرضية غير ضرورية»[54].

الفلسفة، السياسة، علم النفس

ثمة تطورات موازية في الفلسفة خلال هذه القرون شكلت دعماً للمسيرة العلمانية نفسهـا. ففـي أثناء الثـورة العلميـة والمراحل المبكرة مـن عصر التنويـر، ظل الدين محتفظـاً بموقعه لـدى الفلاسفة، إلا أنه بـدأ يتحول تحت تأثير طابـع العقل العلمي. تفضيـلاً على مسيحية إنجيلية تقليديـة راح ربوبيون تنويريون مثل فولتير يدعون إلى «ديـن عقـلاني» أو «دين طبيعي». وكان من شـأن مثل هذا الدين أن يكـون مناسباً لا للإحاطـة العقلانية بنظام الطبيعة وشرط وجود سبب كوني أول وحسب، بل ولتلاقي الغـرب مع أديان ثقافات أخرى وأنظمتها الأخلاقية - وهو لقاء يوحي لكثيرين بوجود حساسيـة دينية كونية شاملـة متجذرة في التجربة الإنسانيـة المشتركة. وفي مثل هذا السياق لم تكن الادعاءات المطلقة للمسيحية قادرة على التمتع بأي امتياز خاص. ففن عمـارة نيوتن الكونية تتطلب وجـود معمار كوني، ولكن خصائـص رب كهذا لا يمكن اشتقاقهـا إلا مـن المعاينة التجريبيـة لخلقه، بعيداً عن المبالغـات المفرطة الواردة في الوحـي. باتت التصورات الدينية السابقة -البدائية، الإنجيلية، في القرون الوسطى- قابلـة لأن يتم الاعتراف بها على أنها خطوات طفولية في مسيرة متواصلة باتجاه فهم حديث أكثر نضجاً لإله عقلاني لاشخصي يتولى رئاسة خلق منتظم.

إلا أن الـرب العقـلاني سرعان ما بـدأ يفقد تأييده الفلسفـي. فوجود الرب كان قـد تم إثباتـه، مـع ديكارت، لا عبر الإيمان بـل من خلال العقـل؛ إلا أن إدامة فكرة وجـود الرب المؤكد، علـى ذلك الأساس، إلى أجل غير مسمـى، لم تكن ممكنة، كما لاحـظ فيلسوفا التنوير الكبيران **هيوم وكانـط** بأسلوبيهما المختلفين. وشديد الشبه

بما حذَّر منه أوكم قبل أربعة قرون، تبين أن الفلسفة العقلانية عاجزة عن الانخراط في الكلام عن أمور شديدة التعالي على الذكاء ذي الأساس التجريبي. في بداية التنوير، أواخر القرن السابع عشر، كان **لوك** قد اتبع منهجياً توجيه **بيكون** التجريبي عبر إسناد معرفة العالم كلها إلى التجربة الحسية والتأمل اللاحق على أساس تلك التجربة. ميول لوك الخاصة كانت ربوبية، وقد احتفظ **ديكارت** بيقين أن وجود الرب قابل للإثبات المنطقي من خلال مسلمات حدسية بدهيّة. إلا أن التجريبية التي تولى ريادتها حصرت بالضرورة قدرة عقل الإنسان على المعرفة بما هو قابل للاختبار بالتجربة الملموسة. ومع قيام فلاسفة متعاقبين باستخلاص نتائج أكثر صرامة من الأساس التجريبي، بات واضحاً أن الفلسفة لم تعد قادرة على إطلاق تأكيدات قابلة للتدبير حول الرب، حول خلود الروح وحريتها، أو حول أطروحات أخرى متعالية على التجربة الملموسة.

في القرن الثامن عشر، أقدم **هيوم وكانط**، منهجياً، على دحض الحجج الفلسفية التقليدية المؤكِّدة لوجود الرب، مشيرَيْن إلى استحالة تسويغ توظيف المحاكمة العقلية السببية للانتقال من المحسوس إلى ما هو فوق المحسوس. فقط مجال التجربة الممكنة، مجال الجزئيات الملموسة المسجلة بالإحساس، يوفر أساساً لاستنتاجات فلسفية سليمة. وبالنسبة إلى **هيوم**، وهو مفكر علماني مئة بالمئة وأكثر رسوخاً في نزعته القائمة على الشك، بدت المسألة بسيطة: ليس الانطلاق من أدلة هذا العالم الإشكالية للوصول إلى الوجود المؤكد لرب المسيحية الخير وكلي القدرة إلا عبثاً وسُخفاً فلسفيين. إلا أنه حتى **كانط** بالذات قد أقر، رغم كونه شديد التدين وعازماً على الاحتفاظ بإملاءات الضمير المسيحي الأخلاقية، بأن نزعة الشك الحميدة لدى ديكارت كانت قد بالغت في سرعة توقفها عند محطة تأكيداته الدوغمائية لوجود الرب اليقيني المستمد من الكوغيتو (أنا أفكر). بقي الرب، بنظر كانط، متعالياً بعيداً عن متناول المعرفة – إنه قابل للتفكير به، دون معرفته، فقط عبر الرجوع إلى إحساس الإنسان الداخلي بالواجب الأخلاقي. لا العقل البشري ولا العالم التجريبي قادر على توفير أي دليل مباشر وبعيد عن اللبس على أي حقيقة إلهية. يستطيع الإنسان أن

يؤمـن بالـرب، يستطيع أن يسلّم بحرية نفسه وخلودها، غـير أنه لا يستطيع أن يزعم أن هذه القناعات الداخلية مؤكدة عقلانياً. بالنسبة إلى الفيلسوف الحديث الصارم، بـدت اليقينيـات الميتافيزيقية عن الرب وما إليه زائفة، مفتقـرة إلى أي أساس سليم للإثبـات. والمحصلة الحتميـة والمناسبة لكل من التجريبيـة والفلسفة النقدية تمثلت باستئصال أي أثر لاهوتي من الفلسفة الحديثة.

وفي الوقـت نفسه بات مفكرو التنوير الفرنسيون الأكـثر جرأة متزايدي الميل ليس فقط إلى نزعة الشك، بل وإلى المادية الإلحادية بوصفها النتيجة الأكثر قابلية للتدبير الفكـري لجملـة الاكتشافات العلميـة. قام ديدرو، رئيسـ تحرير الموسوعـة، مشروع التنويـر العظيم للتعليم الثقـافي، بتسليط الضوء، على حياتـه الخاصة، على التحول التدريجـي لإنسان تأملي من الإيمان الدينـي إلى الربوبية، ومنها إلى الشك، وصولاً، آخر المطاف، إلى مادية مقترنة ضبابياً بنوع من الأخلاقيات الربوبية. ومن كان أبعد عـن المساومـة هو عالم الفيزياء لا متري الذي صور الإنسـان كياناً مادياً خالصاً، آلة عضوية لم يكن وهم امتلاكه لنفس أو عقل مستقلين إلا نتاج تفاعل عناصره الفيزيائية المكوِّنة. فلسفة اللذة أو المتعة كانت النتيجة الأخلاقية لمثل هذه العقيدة التي لم يتردد لا مـتري في الدفاع عنهـا. وكذلك بادر الفيزيائـي بارون هولبـاخ إلى تأكيد حتميات المـادة بوصفها الحقيقـة الوحيدة القابلة للفهم، معلناً عبثيـة الإيمان الديني وسخفه في مواجهـة التجربة... ومن الجهة الأخرى، يتم إرجاع حصول الخير والشر عشوائياً مباشـرةً إلى كون يتألف من مادة غير قابلـة دون أي رقابة من جانب العناية الإلهية. كان الإلحاد ضرورياً لنسف أوهام الخيال الديني الدائبة على تعريض الجنس البشري للخطر. كان لا بد من إعادة الإنسان إلى الطبيعة، التجربة، والعقل.

كان من شأن القرن التاسع عشر أن يكون القرن الذي كان سيوصل مسيرة التنوير العلمانيـة الصاعدة إلى خاتمتها المنطقية مع مسارعة كل من **كونت**، **ومل**، **وفيورباخ**، **وماركس**، **وهايكل**، **وسبنسر**، **وهوكسلي**، **ونيتشه**، بروح مختلفـة بعض الشيء، إلى دق ناقوس مـوت الدين التقليدي. كان الـرب اليهودي - المسيحي مـن صنع الإنسان الخاص، والحاجـة إلى هذه الصنيعة ما لبثت أن تضاءلـت مع بلوغ الإنسان الحديث

ســن الرشــد. يمكن فهم تاريخ الإنســان بوصفه مساراً صاعداً مــن مرحلة أسطورية لاهوتيــة إلى محطة انتصاره النهائــي في العلم المستند إلى ما هو موضوعي وملموس، بعــد اجتياز حقبة ميتافيزيقية وتجريدية. ومــن الواضح أن عالم الإنسان والمادة هذا هــو الواقــع القابل للإثبات. أمــا التخمينــات الميتافيزيقية ذات العلاقــة بسلسلة من الكيانــات الروحيــة «الأسمى» فلم تكن أكثر مــن تصورات فكرية فارغــة، دائبة على إلحاق الضــرر بالبشرية ومصيرها الحالي. وقد تمثل واجب العصر الحديث بأنسنة الــرب، الــذي لم يكن سوى انعكاس لطبيعة الإنسان الداخليــة بالذات. ربما كان المرء قــادراً على التحدث عن نــوع من «شيء غير قابل لأن يُعرف» فيما وراء ظواهر العالم، إلا أن ذلك بقي هو المدى الذي يمكن بلوغه مع أي قدرٍ من المشروعية في مجال الكلام. ومــا كان جلياً على نحــوٍ أكثر مباشرة، وأقــوى إسهاماً موضوعيــة في النظرة العالمية الحديثــة، هو أن ظواهر العــالم كانت تُدرك إدراكاً ممتــازاً، لمصلحة الإنسان التي لا تقدر بثمن، عبر العلوم، وأن منطلقات ذلك الإدراك كانت طبيعية أساساً. بقي سؤال: مَــنْ، أو ما الذي أطلق ظاهرة الكون كلهــا، إلا أن الأمانة الفكرية قطعت الطريق على أي نتائج مؤكدة، أو حتى أي تقدم على طريق مثل هذا البحث. بقيت الإجابة، معرفياً، فوق مســتوى إدراك الإنسان، بل وخارج دائرة اهتمامــه على نحوٍ متزايد باطراد، في مواجهــة أهداف فكرية أكثر مباشرة وأقرب منــالاً. ومع كل من **ديكارت وكانط** كانت العلاقــة الفلسفية بين العقيدة المسيحية والعقلانية الإنسانية قد تعرضت لقدرٍ مطرد التزايــد من الوهن والهزال. ومع حلول أواخــر القرن التاسع عشر باتت تلك العلاقة، باستثناءات قليلة غائبة عملياً.

كان ثمــة زحمة من العوامل اللامعرفيــة الكثيرة أيضاً – مــن العوامل السياسية، الاجتماعيــة، الاقتصاديــة، النفسيــة – الضاغطة بالاتجاه نفسه، نحــو الغاية ذاتها: عَلْمَنَــة العقل الحديث، وفــك ارتباطه بالعقيدة الدينية التقليديــة. حتى قبل أن تقوم الثــورة الصناعيــة بتسليط الضوء علــى قيمة العلوم النفعية المتفوقــة، كانت تطورات ثقافيــة أخرى قــد أبرزت أفضلية النظرة العلمية على نظيرتهــا الدينية. كانت الثورة العلميــة قــد وُلدت في زحمــة فوضى وخراب هائلــين ناجمة عن سلسلــة حروب دينية

أعقبت الإصلاح (الديني)، حروب كانت باسم حقائق مسيحية مطلقة متباينة قد تسببت بأزمة دامت أكثر من قرن كامل في أوروبا. وفي مثل هذه الظروف ثمة ظلال كثيفة من الشك طاولت تماسك الفهم المسيحي، كما خدشت قدرة هذا الفهم على رعاية عالم ينعم بقدرٍ نسبي من السلم والأمن، بله التراحم الكوني الشامل. وبرغم من الحمى الدينية المتصاعدة - إنْ اللوثرية، الزفنغيلية، الكالفنية، المعمودية الجديدة، الأنغليكانية، البيوريتانية، أو الكاثوليكية - هذه الحمى التي عاشتها الكتل السكانية الأوروبية غداة الإصلاح (الديني)، بات واضحاً لكثيرين أن إخفاق الثقافة في الموافقة على حقيقة دينية نافذة كونياً وعلى نحوٍ شامل كان قد تمخض عن الحاجة إلى نمط آخر من النظام الإيماني، يكون أقل ذاتية مثيرة للجدل وأكثر قدرة على الإقناع العقلاني. وهكذا فإن النظرة العالمية المحايدة والقابلة للإثبات تجريبياً لدى العلوم العلمانية سرعان ما لقيت ترحيباً شديد الانتقاد بين صفوف الطبقة المتعلمة، إذ وفرت إطاراً مفهومياً مقبولاً على نحوٍ مشترك قادراً على اختراق سائر الحواجز والحدود السياسية والدينية. وتماماً كما تم إغلاق ملفات الخضّات الكبرى الأخيرة التي ترافقت مع حمامات دم ما بعد الإصلاح (الديني)، بدأت الثورة العلمية توشك على الاستكمال. فالعقد الأخير من حرب السنوات الثلاثين، 1618 - 1648، شهد نشر كتابي **حوار حول علمين جديدين لغاليليو، ومبادئ الفلسفة لديكارت**، جنباً إلى جنب مع ميلاد **نيوتن**.

ثمة ظروف ذات طبيعة أكثر سياسية بالتحديد كانت أيضاً ستلعب دوراً في الانقلاب الحديث على الدين. طوال قرون دام نوع من الترابط المصيري بين النظرة العالمية المسيحية الهرمية والبنى الاجتماعية - السياسية الراسخة لأوروبا الإقطاعية، تلك البنى المتمحورة حول الشخصيات المرجعية التقليدية لكل من الرب، البابا، والملك. ومع حلول القرن الثامن عشر كان ذلك الترابط قد أصبح عديم الجدوى للطرفين. فالسخافات المتزايدة صراخاً لهذه والمظالم البشعة لتلك تضافرت لتنتج صورة نظام باتت قمعيته العقيمة تدفع نحو التمرد والثورة خدمة لخير الإنسانية الأكبر. صار الفلاسفة الفرنسيون - **فولتير، ديدرو، كوندورسيه** - وخلفاؤهم بين صفوف

الثوريين الفرنسيين يرون الكنيسة نفسها، بثروتها ونفوذها، إحدى قلاع القوى الرجعية، المتحالفة تحالفاً لا انفصام له مع جملة المؤسسات المحافظة في النظام القديم. بالنسبة إلى الفلاسفة، شكلت قوة رجال الدين المنظمين عقبة كبيرة على طريق تقدم الحضارة. وبالإضافة إلى قضية الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي، فإن أجواء الرقابة، التعصب، والجمود الفكري، تلك الأجواء التي كان الفلاسفة يجدونها بغيضة جداً في الحياة الفكرية المعاصرة، كانت قابلة للربط المباشر بالمزاعم الدوغمائية والامتيازات الثابتة للمؤسسة الكنسية.

كان **فولتير** قد رأى وأُعجب على نحوٍ مباشر بنتائج التسامح الديني في إنجلترا، تلك النتائج التي بادر الفيلسوف بدوره إلى تقديمها بحماسة، جنباً إلى جنب مع شروح وتفسيرات **بيكون، لوك، ونيوتن**، إلى القارة (الأوروبية) نبراساً. متنكباً أسلحة العلم، والعقل، والحقائق التجريبية، رأى التنوير نفسه منخرطاً في صراع نبيل ضد أصفاد ظلام عقيدة الكنيسة الدوغمائية الجامدة وأوهام الخرافات الشعبية في القرون الوسطى، وهي مرتبطة جميعاً ببنية سياسية متخلفة واستبدادية قائمة على أساس من الامتيازات الفاسدة[55]. بات واضحاً أن السلطة الثقافية للدين الدوغمائي معادية أساساً للحرية الشخصية والتأمل والاكتشاف الفكريين الطليقين. واستطراداً، من شأن الحساسية الدينية نفسها -إلا إذا كانت بصيغة معقلنة، ربوبية- أن تُعد معادية للحرية الإنسانية.

غير أن واحداً من الفلاسفة، ألا وهو **جان جاك روسو** المولود في سويسرا، أكد وجهة نظر مغايرة جداً. مثل زملائه في طليعة التنوير، كان روسو يجادل بأسلحة العقل النقدي والحماسة الإصلاحية. إلا أن مسيرة الحضارة التي دأبوا على التهليل لها والترحيب بها بدت له منبع جزء كبير من شرور العالم. فالإنسان يعاني من تعقيدات وحذلقات الحضارة الفاسدة، التي تجعله غريباً عن شرطه الطبيعي المتمثل بالبساطة، والإخلاص، والصدق، والمساواة، واللطف، والفهم الحقيقي. يضاف إلى ذلك أن **روسو** كان يؤمن بأن الدين متجذر في الشرط الإنساني. وظل يزعم أن تمجيد الفلاسفة للعقل قام على إغفال طبيعة الإنسان الفعلية ومشاعره، وحوافزه العميقة، وحدسه،

وبداهته، ونهمه الروحي المتعالي على جميع الصيغ المجردة. لاشك أن **روسو** كان يؤمن بالكنائس المنظمة والكهنوت المنضبط، كما كان يرى الإيمان المسيحي المتزمت بأن شكل العبادة الوحيد هو المعتمد أبدياً - الإيمان بأن الدين الوحيد المقبول عند خالق عالم لم يسبق لأكثرية أهله الساحقة أن سمعت بالمسيحية - إيماناً عبثياً سخيفاً. حتى أتباع المسيحية ظلوا مختلفين اختلافاً فضائحياً بشأن صيغة العبادة القويمة حصرياً. كان روسو يعتقد بأن أفضل طرق إتقان عبادة الخالق من قبل البشرية هي مراقبة الطبيعة لأنها منطوية على جلال يستطيع الجميع فهمه والإحساس به، بدلاً من الاستغراق في تأمل العقائد اللاهوتية الجامدة، من الانخراط في المؤسسات الكهنوتية، ومن التلوث بالطائفية العدوانية البغيضة. وإله الربوبيين القابل للإثبات عقلانياً لم يكن مقنعاً، لأن حب الرب ووعي الأخلاق شعوران في المقام الأول، وليسا نتاج محاكمة عقلية. فالرهبة المشبعة بالاحترام أمام الكون، متعة الانعزال التأملي، بداهات الوجدان الأخلاقي المباشرة، عفوية الرحمة الإنسانية الطبيعية، «توحيدية» نابعة من أعماق القلب - تلك هي جملة العناصر المؤلِّفة لطبيعة الدين الحقيقية الصادقة.

قام **روسو**، إذاً، بطرح موقف هائل التأثير تجاوز به الكنيسة المتزمتة (الأرثوذكسية) وفلاسفة الشك، جامعاً تدين الأولى إلى إصلاحية الأخيرين العقلانية، مع بقائه نقدياً بالنسبة إلى الطرفين: إذا كانت الأولى مقيِّدة بدوغمائيتها الضيقة، فإن الأخيرين قلما تخلفوا عنها في تجريداتهم المفرطة. هنا بالذات تكمن بذرة مسيرة التطورات المتناقضة، فمع تأكيد روسو المتكرر لطبيعة الإنسان الدينية، بقي حريصاً على تشجيع الحساسية الحديثة في افتراقها التدريجي عن التزمت (الأرثوذكسية) المسيحي. قدم تأييد إصلاحي عقلاني للدافع الديني المتردد في العقل الحديث، غير أنه أضفى على ذلك الدافع أبعاداً جديدة أسهمت في تمكين التنوير من تقويض التراث المسيحي. تمخض احتضان **روسو** لدين كَوْني الجوهر لا إقصائِيَّة، دين متجذر في الطبيعة وفي عواطف الإنسان الذاتية مع بداهاته الصوفية، بدلاً من صدوره عن الوحي الإنجيلي، تمخض هذا الاحتضان عن إطلاق تيار روحي في الغرب كان سيفضي أولاً إلى الرومنطيقية ومن ثم إلى وجود عصر لاحق.

وهكذا فإن التقدم الحاصل في القرن الثامن عشر، سواء بصيغة ربوبية فولتير المعادية للكهنوت، في ثوب نزعة الشك العقلانية لدى ديدرو، على شكل تجريبية هيوم اللاأدرية، في عباءة نزعة **هولباخ** الإلحادية المادية، أم في إطار الصوفية الطبيعية والتدين العاطفي عند روسو، ظل دائباً على الحط من شأن المسيحية التقليدية وتقليص مدى ما تتمتع به من احترام في أعين تقدميي أوروبا.

مع حلول القرن التاسع عشر تم إخضاع الدين المنظم من جهة والحافز الديني بالذات من جهة ثانية لحملة بالغة القوة من النقد الاجتماعي -السياسي الحاد- وإعادة توجيههما نبوئياً نحو احتضان القضية الثورية – من قبل كارل ماركس. ففي تحليل **ماركس**، ليست جميع الأفكار والصيغ الثقافية إلا انعكاساً لدوافع مادية، وتحديداً لجملة آليات الصراع الطبقي، ولم يكن الدين استثناء. فالكنائس المنظمة نادراً ما بدت، على الرغم من عقائدها النبيلة، مهتمة بمعاناة الكادحين أو الفقراء. وهذا التناقض الواضح كان، برأي ماركس، جوهرياً، في الحقيقة، بالنسبة إلى طابع الكنائس، لأن الدور الحقيقي للدين إنْ هو إلا إبقاء الطبقات الدنيا منضبطة. وبوصفه أفيوناً اجتماعياً، يبقى الدين دائباً على خدمة مصالح الطبقة الحاكمة ضد الجماهير عن طريق تشجيع الأخيرة على التخلي عن مسؤوليتها عن تغيير العالم الحالي القائم على الظلم والاستغلال، مقابل الأمان الزائف الذي توفره العناية الإلهية والوعد الكاذب بحياة خالدة. يشكل الدين المنظم عنصراً أساسياً من عناصر السيطرة البرجوازية على المجتمع، لأن المعتقدات الدينية تحذر البروليتاريا، وتدفع بها إلى الاستنقاع القاهر للذات. ليس الحديث عن الرب مع إقامة الحياة على أساس مثل هذه الأوهام إلا خيانة للإنسان. فأي فلسفة فعل وتحرك حقيقية يجب أن تنطلق من الإنسان الحي وحاجاته الملموسة. ومن أجل تغيير العالم، وتحقيق مُثُل العدالة والألفة الإنسانية، لا بد للإنسان من أن يتحرر من الضلال الديني.

كذلك بادرت الأصوات الأكثر اعتدالاً في تيار القرن التاسع عشر الليبرالي المميز للمجتمعات الغربية المتقدمة إلى الدعوة إلى اختزال تأثير الدين المنظم في الحياة السياسية والفكرية، وإلى طرح أنموذج تعددية مستوعبة لأوسع قدرٍ ممكن من حرية

الاعتقاد المتناغم مع النظام الاجتماعي. المفكرون الليبراليون من ذوي القناعات الدينية أقروا ليس فقط بالضرورة السياسية لحرية العبادة، أو حرية العزوف المطلق عن العبادة، في ظل أي نظام ديمقراطي ليبرالي، بل وبالضرورة الدينية أيضاً لمثل هذه الحرية. من النادر أن يوفر قيد التدين، بله الانغلاق داخل سجن دين معين، فرصة التشجيع على مقاربة دينية أصيلة للحياة.

غير أن حساسية أكثر علمانية باتت، في مثل هذه البيئة الليبرالية والتعددية، هي الحصيلة المألوفة، والطبيعية بنظر كثيرين، على نحوٍ متزايد باطراد. ما لبث التسامح الديني أن انقلب، تدريجياً، إلى لامبالاة دينية. لم يعد إلزامياً في المجتمع الغربي أن يكون المرء مسيحياً، وبالتزامن مع هذه الحرية المتنامية، راح عدد المثقفين الذين يعدون منظومة الإيمان المسيحية ملزمة أو مقنعة يتناقص. فالفلسفات الليبرالية المنفعية من ناحية ونظيرتها الاشتراكية الجذرية من الناحية المقابلة بدت طارحة على الأيام المعاصرة برامج أكثر إقناعاً للنشاط الإنساني مقارنة بالأديان التقليدية. هذا ولم تكن النغمة المادية حكراً على الماركسية، لأن استغراق المجتمعات الرأسمالية المتزايد في الاهتمام بالتقدم المادي، بالرغم من أن الرأسمالية كانت من قبل قد لقيت التشجيع من عناصر معينة من الحساسية البروتستنتية، لم يكن ليستطيع إلا التأثير سلباً على حل رسالة الخلاص المسيحية وعلى المشروع الروحي عموماً[56]. وفيما ظلت الشعائر الدينية متمتعة بقبول واسع بوصفها إحدى ركائز التلاحم الاجتماعي والقيم المتحضرة، فإن تلك الشعائر لم تعد مختلفة أو قابلة للتمييز، في الغالب، عن اجتماعات الأخلاق الفكتورية.

يضاف إلى ذلك، أن الكنائس كانت هي نفسها مسهمة غير واعية فيما أصابها من تدهور وانحطاط، فكنيسة روما الكاثوليكية كانت، في ردها الإصلاحي المضاد على الهرطقة البروتستنتية، قد عززت بنيتها المحافظة عبر بلورة ماضيها -على الصعيدين العقدي والمؤسسي- ما أبقاها عاجزة نسبياً عن التجاوب مع أي تغييرات مفروضة من سير الحقبة القديمة قدماً. بقيت الكاثوليكية محافظة على قوة محصنة معينة بين منتسبيها الذين ظلوا كثيرين، ولكن مقابل التضحية بمناشدتها

لحساسية حديثة متنامية. أما الكنائس البروتستنتية فكانت، في ردها الإصلاحي على الكاثوليكية، قد وطدت، على العكس من ذلك، بنية أكثر معاداة للتسلط، وبعداً عن المركزية عبر إطاحة الصيغة الكاثوليكية التوحيدية، وإعلان النص الحرفي للكتاب المقدس وحده أساساً جديداً. غير أن البروتستنتية مالت، إذ فعلت ذلك، إلى الذوبان في بوتقة طائفية متزايدة التنوع، جاعلة أتباعها الجدد، في ظل طغيان الاكتشافات العلمية المناقضة لتفسيرات الإنجيل الحَرْفية، أسرع تمثّلاً لمفاعيل العصر الحديث المعلمنة. وفي الحالتين، فقدت المسيحية جزءاً كبيراً من أهميتها بالنسبة إلى العقل المعاصر. فمع حلول القرن العشرين، مع مبادرة الآلاف المؤلفة إلى الخروج بهدوء من دينهم الموروث، تعرض الأخير -الدين الموروث- لقدرٍ متطرف من التقليص على صعيد الأهمية الثقافية.

باتت المسيحية تعاني من كونها كنيسة ليست مقسمة وحسب، بل متضائلة، متلاشية أمام الهجمة مطردة الاتساع والعمق للعلمانية. بات الدين المسيحي يواجه وضعاً تاريخياً غير بعيد عن ذلك الذي واجهه في نشأته، حين كان ديناً واحداً بين أديان كثيرة في بيئة واسعة، متطورة، متحضرة – في عالم ملتبس حول الدين عموماً، وبعيد عن دعاوى الوحي المسيحي واهتماماته خصوصاً. جملة الخصومات المسعورة التي كانت يوماً بين البروتستنتية والكاثوليكية، وأشكال التباعد المتبادل فيما بين سائر الفئات المذهبية المسيحية المختلفة، ما لبثت أن تضاءلت مع إدراك الجميع لمدى قربهم بعضهم من بعض في مواجهة عالم متنامي العلمانية. علاقة القرابة حتى مع اليهودية، وهي المنبوذة طويلاً في العالم المسيحي، بدأت تحظى بقدرٍ أكبر من الدفء. ففي العالم الحديث بدت الأديان كلها ذات أرضية مشتركة، متمثلة بنوعٍ من حقيقة ثمينة متلاشية بدلاً من أن تكون حالة صراع. معلقون كثر على الوعي الحديث يعتقدون أن الدين وصل إلى مراحله النهائية...

غير أن التراث اليهودي – المسيحي بقي، مع ذلك، قادراً على الاستمرار. مازالت ملايين الأسر تلقن أطفالها مبادئ العقيدة الموروثة وصورها. مازال اللاهوتيون عاكفين على صياغة قراءات أكثر انسجاماً مع التاريخ للنص المقدس وتقاليد الكنيسة،

وتطبيقـات أكثر مرونـة، وأخصب خيالاً لمبادئ الدين على الحيـاة في العالم المعاصر. بـدأت الكنيسـة الكاثوليكيـة تنفتح علـى الحداثة، وعلـى التعددية، وعلـى المسكونية، وعلـى حرية جديدة في مسائـل الاعتقاد والعبادة. بـادرت الكنائـس المسيحية عموماً إلى احتضـان مجموعات أوسع من المصلين عن طريق جعل بناها وعقائدها أقرب إلى مخاطبـة تحديات الوجود الحديث الفكرية، والنفسيـة، والسوسيولوجية، والسياسية. ثمـة جهود بُذلت لإعادة بنـاء فكرة عن الرب تكون أكثر من نظيرتهـا التقليدية كموناً وتطـوراً من حيث الطابع، أكثر توافقاً مع الكوزمولوجيـا والتوجهات الفكرية الراهنة. هناك فلاسفة، وعلماء، وكتاب، وفنانون مرموقون مازالوا يجدون معنى شخصياً وراحة نفسيـة في الإطار اليهودي - المسيحي. غير أن التحـرك العام لنخبة الثقافة الفكرية، للوعي الحديث بمجمله - وعي طفل ناشئ في بيئة دينية لدى بلوغه سن الرشد الحديث القائم على ركيزتي الشك والعلمانية - كان في اتجاه آخر إلى حدٍّ كبير.

ذلـك لأن وراء أكمة مفارقـات النص المقدس التاريخية المحبطـة لأي استمرارية كونيـة شاملة للعقيدة المسيحية، ثمة تضارب نفسي أعم بين الصورة الذاتية اليهودية - المسيحية التقليدية ونظيرتها لدى الإنسان الحديث. في وقتٍ مبكر يعود إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كَفَّتْ لَوْثَةُ الخطيئة الأصلية عن أن تعاش وتمارس بوصفها عنصـراً مهيمناً على حيـوات أولئك الذين وُلدوا في عالم التقـدم الحديث الغارق في النـور، كما لم تكن عقيدة كهذه قابلـة للتزاوج مع الإدراك العلمي للإنسان. فالصورة التقليديـة للـرب الأوغسطينـي - البروتستنتي، الـذي يخلق الإنسـان أضعف من أن يتصدى لإغراء الشيطان، والـذي يقرر سلفاً إخضاع أكثرية مخلوقاته البشرية للعنة الأبديـة دون أي حساب ذي شأن لأعمالهـم الصالحة أو محاولاتهم الصادقة للتحلي بالفضيلـة، كفّت عـن أن تكون مستساغة أو معقولة بالنسبـة إلى كثيرين من منتسبي الثقافـة الحديثة الحساسين، والتحرر الداخلي مـن الذنب والخوف الدينيين لم يكن عنصـراً أقـل جاذبية في النظـرة العالمية العلمانية من التحـرر الخارجي السابق من البنـى السياسيـة والاجتماعية الخاضعة لهيمنـة الكنيسة القمعية. وقـد تزايد أيضاً الاعـتراف بـأن الـروح الإنسانية لا يتـم التعبير عنهـا إلا في الحيـاة العلمانية - وأي تقسيـم بـين روحي من جهة وعلمـاني من الجهة المقابلـة لم يكـن إلا اصطناعاً، وإلا

إفقاراً للطرفين. فوضع الروح الإنسانية في مكان آخر، متعالٍ وعائد للعالم الآخر، لم يكن إلا نَسْفاً كلياً لتلك الروح.

لعل إعلان **فريدريك** نيتشه التاريخي لـ «موت الرب» هو الذي جاء تتويجاً لهذه المسيرة الطويلة من تطور النفس الغربية، ملقياً بظله على المزاج الوجودي للقرن العشرين. بنوعٍ من الحساسية التي لا تعرف معنى الرحمة قام نيتشه برفع مرآة داكنة أمام نفس الديانة المسيحية - غرسها لمواقف وقيم مناقضة لوجود الإنسان الحاضر، للجسد، للأرض، للشجاعة والبطولة، للبهجة والحرية، وللحياة نفسها. «كان عليهم أن يشنّفوا أذني بألحان أعذب وأفضل كي أبادر إلى الإيمان بمخلصهم: كان على حوارييه أن يبدوا أكثر تنعماً بالخلاص!» وعلى هذا النقد وافق كثيرون. بالنسبة إلى نيتشه شكل موتُ الرب دليلاً لا على مجرد الاعتراف بوهم ديني، بل وعلى غروب شمس النظرة العالمية لحضارة كاملة، نظرة عالمية طالما حالت دون إقدام الإنسان على احتضان جريء، محرِّر لمجمل الحياة بكليتها.

مع **فرويد** بلغ التقويم النفسي الحديث للدين مستوى جديداً من التحليل النظري المنهجي والمتعمق. فاكتشاف اللاشعور أو اللاوعي ونزوع النفس الإنسانية إلى إسقاط مجمعات ذكريات أليمة على تجارب لاحقة أدى إلى إماطة اللثام عن بُعْد جديد حاسم بالنسبة إلى فهم المعتقدات الدينية نقدياً. في ضوء التحليل النفسي، بات ممكناً النظر إلى الرب اليهودي - المسيحي بوصفه إسقاطاً نفسياً مشيّئاً بالاستناد إلى نظرة الطفل الساذجة إلى والده الغريزي المقيّد الذي يبدو كلي القدرة. وبعد إخضاعها لهذا النوع من إعادة الفهم، فإن عدداً كبيراً من جوانب السلوك والإيمان الدينيين بدت قابلة للإدراك بوصفهما أعراضاً لنوع من العُصاب الكبتي - القمعي الثقافي ذي الجذور العميقة. فإسقاط إله أبوي متسلط أخلاقياً بات يمكن عده ضرورة اجتماعية في مراحل سابقة من تطور الإنسان، ملبية لحاجة النفس الثقافية إلى قوة «خارجية» جبارة لتدعيم مستلزمات المجتمع الأخلاقية. غير أن الفرد الناضج نفسياً أصبح، بعد استيعاب تلك المستلزمات، قادراً على كشف حقيقة الإسقاط، والمبادرة إلى الاستغناء عنه.

ثمة دور مهم على صعيد الحط من قيمة الدين التقليدي اضطلعت به أيضاً قضية الممارسة الجنسية. فمع صعود منظور علماني واسع الأفق مطلع نفسياً راحت نزعة الزهد المسيحية العريقة اللاجنسية أو المعادية للجنس عَرَضاً من أعراض نوع من المرض النفسي - العصبي الثقافي والشخصي أكثر منه قانوناً روحياً أبدياً. ثمة ممارسات قروسطية مثل إماتة الجسد باتت تُعد انحرافاتٍ مَرَضية أكثر منها عبادات قديسين. صارت المواقف الجنسية للحقبة الفكتورية تبدو تعبيراً عن كبت ضيق الأفق. ما لبث التراث الطهري (البيوريتاني) للبروتستنتية من جهة، والتقييد المتواصل للكنيسة الكاثوليكية في أمور الجنس، ولاسيما إصرارها على حظر موانع الحمل، من جهة ثانية، أن تمخضا عن استبعاد الآلاف من الحظيرة. ما لبثت متطلبات ومباهج الإيروس الإنساني أن جعلت المواقف الدينية التقليدية تبدو مقيّدة على نحوٍ غير صحي. ومع إدخال رؤى فرويد في الحركة الحديثة المتنامية باطراد الساعية إلى تحقيق التحرر الشخصي وإثبات الذات، انبثق في الغرب حافز ديونيسيوسي قوي. حتى بالنسبة إلى حساسيات أكثر رزانة، لم يكن الإصرار منهجياً من جانب البشر على نكران وكبت ذلك الجزء من كيانهم، عضويتهم المادية، التي لم تكن موروثهم التطوري وحسب بل وركيزتهم الوجودية أيضاً. لقد أقدم الإنسان الحديث على الالتزام بهذا العالم، مع كل ما ينطوي عليه مثل هذا الخيار من مضاعفات.

أخيراً، حتى تتلمذُ العقل الغربي الطويل على منظومة القيم المسيحية ما لبث مع الزمن أن صار يعمل لتقويض مكانة المسيحية في الحقبة الحديثة. فمنذ التنوير وصاعداً ظل التطور المتواصل لوجدان العقل الغربي الاجتماعي، اكتشافه المتزايد لسلسلة من الأهواء والمظالم اللاشعورية، واطلاعه التاريخي المتعاظم، دائباً على تسليط أضواء جديدة على الممارسة الفعلية للدين المسيحي عبر قرون من الزمن. والأمر المسيحي القاضي بحب جميع البشر وخدمتهم وبتثمين النفس البشرية الفردية عالياً بات الآن على طرفي نقيض مع تاريخ المسيحية الطويل القائم على الغطرسة والتعصب العنيف - مع قيامها بإجبار شعوب أخرى عنوة على اعتناق الديانة المسيحية، مع قمعها الوحشي لوجهات النظر الثقافية الأخرى، مع اضطهادها للهرطقة، مع حملاتها الصليبية ضد المسلمين، مع ظلمها لليهود، مع حطها من قدر

الجانب الروحي للمرأة مع إقصاء النساء عن مواقع الرجعية الدينية، مع ارتباطها بالعبودية والاستغلال الاستعماري، ومع انحيازها الروحي الطاغي وعجرفتها الدينية في التعامل مع جميع من هم خارج الحوزة أو الحظيرة. قياساً بمعاييرها هي أخفقت المسيحية إخفاقاً كاملاً في بلوغ العظمة الأخلاقية، وثمة أعداد كبيرة من الأنظمة البديلة، بدءاً بالرواقية القديمة وانتهاء بالليبرالية الاشتراكية الحديثتين، بدت طارحة برامج ملهمة بالمثل على صعيد النشاط الإنساني دون كل هذه البضاعة من العقائد الماورائية غير المقنعة والبعيدة عن العقل.

الشخصية الحديثة

وهكذا فإن عملية الانتقال من النظرة العالمية المسيحية إلى نظيرتها العلمانية كانت مسيرة تصاعدية محسومة سلفاً دون أي لبس. قد يبدو بالفعل أن القوة المحركة الإجمالية للعلمانية لم تكن كامنة في أي عامل بعينه أو مجموعة عوامل بذاتها - الاختلافات العلمية مع الوحي الإنجيلي، العواقب الميتافيزيقية للتجريبية، الانتقادات الاجتماعية - السياسية الموجهة إلى الدين المنظم، الفطنة النفسية المتنامية، المعايير الجنسية المتغيرة، وما إلى كل ذلك - لأن أياً منها بقي قابلاً للتفاوض، كما كان حالها بالنسبة إلى كثير من أولئك الذين ظلوا مسيحيين أهل تقوى. لعل الأصح هو أن العلمانية جاءت تعكس تحولاً أعم للشخصية في النفس الغربية، تحولاً نراه في جملة العوامل المحددة المختلفة، ولكنه يتعالى عليها ويستوعبها في إطار منطقه الكوكبي الخاص. وعملية التأسيس النفسي الجديدة للشخصية الحديثة ظلت تتطور منذ أوج العصور الوسطى، برزت بروزاً صارخاً في النهضة، اكتسبت قدراً كبيراً من الوضوح والنفوذ جراء الثورة العلمية، ثم ما لبثت أن اتسعت وترسخت خلال عصر التنوير. ومع حلول القرن التاسع عشر، غداة الثورتين الديمقراطية والصناعية، كانت هذه الشخصية قد وصلت إلى تحقيق صيغتها الناضجة. إن توجه ونوع هذه الشخصية يعكسان تحولاً تدريجياً، ولكنه جذري آخر المطاف، في الولاء النفسي من الرب إلى الإنسان، من التبعية إلى الاستقلال، من الأُخروية (العالم آخرية) إلى هذا العالم، من المتعالي إلى التجريبي، من الأسطورة والإيمان إلى العقل والحقيقة، من الكليات

إلى الجزئيات، من كون (كوزموس) ثابت محدد ماورائياً إلى كون متطور محدد طبيعياً، ومن بشرية ساقطة إلى أخرى متقدمة.

لم تعد طبيعة المسيحية تتناسب مع المزاج السائد لتقدم الإنسان المستديم في عالمه وسيطرته عليه. فقابلية الإنسان الحديث لفهم النظام الطبيعي ولي ذراع تلك الطبيعة لجعلها تخدم مصلحته لم يكن بوسعها إلا أن تختزل من إحساسه السابق بالتعويل على الرب. كان الإنسان قد نجح، عبر استخدام ذكائه الطبيعي الخاص، ودون مساعدة الوحي الإلهي الوارد في الكتاب المقدس، في اختراق ألغاز الطبيعة وفكها، في تحويل كونه، وفي تعزيز وجوده تعزيزاً يتعذر قياسه. ومتضافراً مع الطابع اللامسيحي الظاهري للنظام الطبيعي المكتشف علمياً، كان لا بد لهذا الشعور بكرامة الإنسان ونفوذه من أن يدفعه نحو ذاته العلمانية. والمباشرة الملموسة لهذا العالم وقابلية الإنسان للاهتداء إلى معناه فيه، تلبية لمتطلباته، وتمتعاً بالتقدم في إطاره، أدت جميعاً إلى تحريره من ذلك السعي الحثيث والملحاح إلى الخلاص الأخروي والقلق بشأن هذا الخلاص. إن الإنسان هو المسؤول عن مصيره الأرضي. فطنته وإرادته الخاصتان قادرتان على تغيير عالمه. قام العلم بتسليح الإنسان بإيمان جديد: لا بالمعرفة العلمية وحسب، بل وبنفسه هو. فالفورية الملموسة لهذا العالم وقابلية الإنسان للاهتداء إلى معناه فيه، للتجاوب مع متطلباته، ولممارسة التقدم في إطاره، حررته جميعاً من السعي والقلق الملحاحين من أجل الخلاص في العالم الآخر. الإنسان مسؤول عن مصيره الأرضي. حصافته وإرادته الخاصتان كافيتان لتغيير هذا العالم. استمد الإنسان من العلم إيماناً جديداً – ليس بالمعرفة العلمية وحسب، بل وبنفسه هو. لعل هذه الأجواء النفسية الناشئة تحديداً هي التي جعلت المسيرة المتقدمة المطردة للاختراقات الفلسفية والعلمية – على أيدي أمثال لوك، و**هيوم**، و**كانط**؛ أو من قبل **دارون**، و**ماركس**، و**فرويد** – على هذه الدرجة من الفاعلية القوية على صعيد تهميش دور الدين في النظرة العالمية الحديثة. لم تعد المقاربات المسيحية التقليدية متناسبة نفسياً مع الشخصية الحديثة.

لعل ما انطوى على أهمية خاصة بالنسبة إلى إضفاء العَلْمَنة على الشخصية الحديثة هو طابع ولائها للعقل. فالعقل الحديث يلزم نفسه بنوع من الاستقلال النقدي

منهجياً في الحكم ويطرب لمثل هذا الاستقلال - وهو موقف وجودي صعب التناغم مع الاستسلام الورع المطلوب في الإيمان بالوحي السماوي أو الامتثال لأوامر أي مؤسسة كهنوتية هرمية. ما لبث الانبثاق الحديث للمحاكمة الشخصية المستقلة، المتجسدة أنموذجياً في **لوثر، وغاليليو، وديكارت**، أن زاد من استحالة أي استمرار لذلك الإذعان الفكري شبه الكامل والشامل في الحقبة في القرون الوسطى للمرجعيات أو السلطات الخارجية، مثل الكنيسة و**أرسطو**، التي كانت التقاليد قد مكّنتها وفرضتها. ومع مواصلة الإنسان الحديث طريق النضج، فإن سعيه إلى الاستقلال الفكري بات أكثر كمالاً ورسوخاً.

جلب مجيء الحقبة الحديثة، إذاً، تحولاً كبيراً في المغزى النفسي للمرجعية المتصوَّرة. ففي حين أن الحكمة والمرجعية كانتا، في الفترات السابقة من تاريخ الغرب، كامنتين أنموذجياً في الماضي - في أنبياء الإنجيل، وفي الشعراء القدامى، وفي الفلاسفة الكلاسيكيين، وفي الرسل، وفي أوائل آباء الكنيسة - دأب الوعي الحديث على مضاعفة إرجاع ذلك النفوذ، نفوذ الحكمة والمرجعية، وإلى الحاضر، إلى إنجازاته الخاصة غير المسبوقة، وإلى الثقة الذاتية بأنه رائد الطليعة التطورية للتجربة الإنسانية. درجت الأحقاب السابقة على النظر إلى الخلف، أما الحقبة الحديثة فتتطلع إلى ذاتها وإلى مستقبلها. نجحت الثقافة الحديثة، بتعقيداتها، وبإنتاجيتها، وبمدى إتقانها وحذلقتها، في تجاوز سائر سابقاتها بكل بساطة. وفي حين أن المرجعية السابقة كانت مرتبطة نمطياً مع مبدأ متعالٍ ما - رب، آلهة أسطورية، ذكاء كوني - فإن الوعي الحديث صار هو نفسه تلك المرجعية، مستوعباً ذلك النفوذ. أخلت التوحيدية في القرون الوسطى والكونية القديمة مواقعهما للنزعة الإنسانية الحديثة.

استمراريات خفية

كان الغرب قد «أضاع إيمانه» - واهتدى إلى دين جديد متمثل بالعلم والإنسان. غير أن المفارقة هي أن قدراً لا يستهان به من النظرة العالمية المسيحية بقي حياً، وإن كان بصيغ غير معترف بها غالباً، في نظرة الغرب العلمانية الجديدة. تماماً كما لم يُقدم الفهم المسيحي الناشئ على الطلاق الكامل والقطيعة الحاسمة مع

سلفــه الهلينـــي، بل بادر، على النقيضــ من ذلك، إلى استخــدام واستيعاب عدد كبير من عناصر الأخير الجوهرية، حرصت النظرة العالمية العلمانية أيضاً - بقدرٍ أقل من الوعي في الغالب - على استبقاء عناصر جوهرية من المسيحية. ومن أبرز هذه العناصر جملة القيــم الأخلاقية المسيحية والإيمان المطور مدرسيــاً بعقل الإنسان وبقابلية فهم الكــون تجريبياً، إلا أن عقيــدة يهودية - مسيحية بالغة الأصوليــة مثل الأمر الوارد في سفر التكوين والقاضي بتولي الإنسان حكم الطبيعة وجدت إثباتاً حديثاً، صريحاً أكثر الأحيــان كما في **بيكــون وديــكارت**، في حشد الاختراقات الحاصلة علــى أصعدة العلوم والتكنولوجيا[57]. ذلك أيضاً كان وضع التقدير اليهودي - المسيحي العالي لنفس الفرد، المتمتــع بنعمة الحق الثابــت والراسخ المقدس، في الكرامة، ذلــك التقدير المتواصل في مُثُــل الليبرالية الحديثة الإنسانية العلمانية - كما فعلت أطروحات أخرى مثل مسؤولية الفــرد الذاتيــة أخلاقيــاً، حالة التوتر والتناقضــ بين ما هو أخلاقي ومــا هو سياسي، بــين الأخلاق والسياسية، ووحــدة البشر آخر المطاف. فإيمان الغــرب بنفسه على أنه الحضارة الأهم تاريخياً والأفضل يعكس أطروحة الشعب المختار في التراث اليهودي - المسيحي. والانتشار الكوكبي للثقافة الغربية بوصفها الفضلى والأكثر ملاءمة للبشرية، يعكســ استمراراً علمانياً لمفهوم كنيسة رومــا الكاثوليكية الذاتي القائم على الاعتقاد: بأنها الكنيســة الكونيــة الشاملة الواحدة للبشرية جمعاء. حلت الحضارة الغربية محل المسيحية بوصفها المعيار والمثل الأعلى الثقافيين اللذين يجب إخضاع سائر المجتمعات الأخــرى لِحَكَمِهــا، واللذين لا بد من هداية جملــة هذه المجتمعات إليهمــا. تماماً كما كانت المسيحية قــد أصبحت هي نفسها، في غمرة معركتها المظفرة ضد الأمبراطورية الرومانيــة وصولاً إلى خلافتها، رومانية متجسدة في كنيسة روما الكاثوليكية المركزية، التراتبيــة - الهرمية، سياسية الدوافع، نجح الغرب العلماني الحديث أيضاً، في غمرة معركتهــا المظفرة ضد المسيحيــة والكنيسة الكاثوليكية وصــولاً إلى خلافتها، في تمثل عدد كبير من مقاربات الأخيرتين المميزة للعالم وإدامتها.

لعل العنصر اليهودي - المسيحي الأكثر شيوعاً وتحديداً الذي تم مع ذلك الحفاظ عليــه في النظــرة العالمية الحديثة بتكتم هو الإيمان بتقــدم الإنسان التاريخي الخطي (الصاعــد) نحو التحقق النهائي، نحو الكمال. بقي فهم الإنسان الحديث لذاته فهماً

غائياً مؤكداً، فهماً منطلقاً من رؤية الإنسان متحركاً في مسيرة تطور تاريخية خارجة من ماضٍ أشد ظلاماً، ماضٍ طابعه الجهل، البدائية، الفقر، المعاناة، والاضطهاد، ومتجهة نحو مستقبل مثالي أكثر أَلَقاً، مستقبل مطبوع بالذكاء، الإتقان، الازدهار، السعادة، والحرية. والإيمان بتلك المسيرة مستند، في جزء كبير منه، إلى ثقة عميقة وراسخة بالتأثير الإنقاذي للمعرفة الإنسانية المتنامية: لا بد لتحقق مستقبل الإنسانية من أن يتم في عالم نجح العلم في إعادة بنائه. ما لبثت التطلعات الأُخروية (نسبة إلى العالم الآخر بعد الموت) اليهودية – المسيحية الأصلية أن انقلبت إلى عقيدة علمانية. فالإيمان الديني بالخلاص اللاحق للبشرية بنعمة من الرب – سواء عبر وصول إسرائيل إلى أرض الميعاد، بلوغ الكنيسة الألفية السعيدة، قيام الروح القدس تدريجياً بإضفاء صفة الكمال على الإنسانية، أم من خلال مجيء المسيح الثاني، قيامته – تحول إلى ثقة تطورية، أو إلى عقيدة ثورية قائمة على الإيمان بمدينة فاضلة (يوتوبيا) وشيكة منتمية إلى هذا العالم، مدينة فاضلة سيتم التعجيل بتحققها واقعاً عن طريق الاستخدام البارع والذكي للعقل الإنساني في التعامل مع الطبيعة والمجتمع.

حتى في مسيرة المسيحية التطويرية لتوقع آخر الأزمان، كان انتظار ومناشدة مبادرة السماء إلى إطلاق عملية تحويل العالم، قد انقلبا تدريجياً، خلال المرحلة الحديثة المبكرة، إلى نوع من الإحساس بأن نشاط الإنسان ومبادرته شرطان لتمهيد الطريق أمام انبثاق يوتوبيا اجتماعية مسيحية ملائمة للمجيء الثاني. ففي النهضة، كان إيراسموس قد اقترح فهماً جديداً للعالم الآخر المسيحي يمكّن البشرية من السير قدماً نحو الكمال في هذا العالم، حيث يتولى التاريخ مهمة تحقيق هدفه المتمثل بمملكة الرب في مجتمع أرضي ينعم بالسلام – لا من خلال رؤية كارثية (كتلك الواردة في سفر الرؤيا)، عملية تدخُّل سماوية، أو حالة هروب إلى عالم آخر، بل عن طريق حلول إلهي يعمل ويفعل فعله داخل آلية التطور التاريخي للإنسان. وبروح مشابهة، كان بيكون، في أثناء الثورة العلمية، قد رَحَّبَ بمجيء الثورة العلمية بوصفها خطوة باتجاه الخلاص المادي المتزامن مع الألفية المسيحية السعيدة. ومع سير عملية إشاعة العلمنة قدماً خلال الحقبة الحديثة، ما لبث العنصر المسيحي في اليوتوبيا القادمة والمنطق المؤيد لمثل هذه اليوتوبيا أن تضاءلا واختفيا، على الرغم من أن التوقع والسعي بقيا

علـى حالهما. ومـع مرور الزمن مال التركيز على يوتوبيا اجتماعية ما إلى الذوبان في بوتقة عِلْم المستقبل (الفيوتشرولوجيا)، الذي حل محل رؤى وأحلام وتوقعات أحقاب سابقـة ذات علاقـة بملكوت السمـاء. حل «التخطيـط» محل «الأمل» مـع قيام العقل البشري والتكنولوجيا بإبراز مدى تمتعهما بقدرٍ إعجازي من النجاح والفاعلية.

باتت الثقة بتقدم الإنسان، وهي شديدة القرب من الإيمان الإنجيلي بتطور البشرية الروحي وبلوغها المستقبلي مستوى الكمال، بالغةَ المركزية بالنسبة إلى النظرة العالمية الحديثـة إلى درجة أنها تنامت تناميـاً ملحوظاً مع شروع نجم المسيحية في الانطفاء. فتوقعـات التحقق القادم للإنسانية تجلت بحيوية حتى لدى وصول العقل الحديث إلى أكـثر مراحله العلمانية حسماً في **كوندورسيه، كونت، وماركس**. وبالفعل فإن الإعلان النهائي لنوع من الإيمان بتأليه بشري تطوري صدر عن نيتشه، أشد خصوم المسيحية شراسة، الذي كان من شأن سوبرمانه (إنسانه المتفوق) أن يولد من رحم موت الرب وإلحاق الهزيمة بالإنسان القديم المحدود.

غير أن الاقتناع بأن الإنسان يبدو، بصرف النظر عن الموقف الذي يتم اتخاذه من المسيحيـة، سائـراً بثبات وعلى نحوٍ حتمي نحو عتبة عـالم أفضل، وبأن الإنسان نفسه عرضـة لعملية تحسـن وتكامل متدرجة بفعل جهوده الذاتية، يشـكل أحد أكثر مبادئ الوعـي الحديـث أنموذجية، تجـذراً، وقدرة علـى التأثير. لم تعد المسيحيـة تبدو قوة محركـة للمشروع الإنساني. ففي حضارة الغـرب الراسخة والقوية في ذروة الحداثة، ليس الدين والإيمان، بـل العلم والعقل، هما اللذان يقومـان بدفع عجلة ذلك التقدم إلى الأمام. إرادة الإنسان، لا إرادة الرب، هي المعين المعترف به لأسباب تحسين العالم وتحرير البشرية الصاعد.

الجزء السادس

تحول الحقبة الحديثة

نحن الآن قريبون من المراحل الأخيرة لحكايتنا. لا يبقى سوى إمعان النظر في المسار الذي قطعه العقل الحديث في رحلة تطوره من منطلق أسس ومقدمات النظرة العالمية التي تمت معاينتها للتو. لعل المفارقة الأخطر فيما يخص طابع الحقبة الحديثة، هي تلك التي تمثلت بالطريقة العجيبة التي من خلالها نجح تقدمها عبر القرون التي أعقبت الثورة العلمية والنهضة في تمكين الإنسان الحديث من امتلاك قدر غير مسبوق من الحرية، النفوذ، التوسع، سعة المعرفة، بعد النظر، والنجاح الملموس، ولكنه أسهم، في الوقت نفسه، - بمكر في البداية ونقدياً بُعَد ذلك - في تقويض وضع المخلوق البشري الوجودي على جل الأصعدة: الميتافيزيقية والكوزمولوجية، المعرفية، النفسية، وحتى البيولوجية أخيراً. ثمة توازن لا يعرف معنى الرحمة، تضافر لا انفصام له بين ما هو إيجابي وما هو سلبي، بدا تاركاً بصمته الواضحة على تطور العصر الحديث، وما مهمتنا هنا سوى محاولة فهم طبيعة ذلك الجدل (الديالكتيك) المرهف والحساس.

صورة الإنسان المتغيرة من كوبرنيك إلى فرويد

ظاهرة العواقب المتناقضة المترتبة على التقدم الفكري نفسه، تلك الظاهرة العجيبة، كانت بادية منذ بداية الحقبة الحديثة مع قيام كوبرنيك بإنزال الأرض عن عرش كونها مركز الخلق. ففي اللحظة نفسها التي تمكن فيها الإنسان من تحرير نفسه من وهم مركزية الأرض، ذلك الوهم الشاغل لجل أجيال البشرية السابقة، أنشأ لنفسه أيضاً انزياحاً كونياً غير مسبوق في أساسيته وعمقه. لم يعد الكون متمركزاً على الإنسان؛ لم يعد موقع الأخير ثابتاً ولا مطلقاً. وكل خطوة آتية على طريق الثورة العلمية مع عاقبتها أضافت أبعاداً جديدة للإنجاز الكوبرنيكي، موفِّرة مزيداً من الزخم وقوة الدفع لذلك التحرر مع العمل في الوقت نفسه على مضاعفة كثافة ذلك الانزياح والضياع.

مـع كل من **غاليليـو، وديكارت، ونيوتن**، تم صياغة العلـم الجديد، وتحديد معالم كوزمولوجيـا جديدة، وفتح آفـاق جديدة أمام الإنسان تمكـن ذكاءه القوي من العمل بمستـوى جديد من الحريـة والفاعلية. غير أن العالم الجديد بـات، في الوقت نفسه، متحـرراً مـن وهـم جميع تلـك الخصائص الشخصيـة والروحية التـي كانت، عبر عشـرات القـرون، قد دأبت علـى تزويد البشر بمـا ظل يراودهم من شعـور بنوع من المعنـى الكـوني. فالكون الجديد ليس إلا آلة، آلية قوة ومـادة مكتفية ذاتياً، خالية من الأهـداف أو الأغراض، مجردة من الـذكاء أو الوعي، ذات طبيعة غريبة كلياً وجذرياً عـن طبيعة الإنسـان. سبق لعالم ما قبـل الحداثة أن كان زاخـراً بفيض من المقولات الروحيـة، الأسطورية، الإيمانية، وغيرها من المواصفات المنطوية على معنى إنسانياً، إلا أن الوعي الحديث بات يرى جميع هذه الأمور إسقاطات إنسانية (انتروبومورفية) مجـردة. إن العقل والمـادة، النفس والعالم، واقعـان منفصلان. وهكـذا فإن التحرر العلمـي من العقيـدة اللاهوتية والخرافـة الأرواحية جاء مصحوبـاً بإحساس جديد بغربة الإنسان عن عالم لم يعد يتجاوب مع القيم الإنسانية، كما لم يعد يوفر أي سياق خلاصـي يمكن من خلاله فهم القضايا الأكبر للوجـود الإنساني. وبالمثل فإن التحرر المنهجـي، بفضل تحليـل العلم الكمي للعالم، من التشويهـات الذاتية جاء مترافقاً مع الاختزال الوجودي الانطولوجي لجملة الخصائص -العاطفية، الجمالية، الأخلاقية، الحسيـة، الخياليـة، القصديـة- الباديـة الأكـثر تأسيسـاً للتجربـة الإنسانية. هذه الخسائـر والأربـاح، هذه الإيجابيات والسلبيات كانت واضحـة، غير أن المفارقة بدت محتومـة إذا أراد الإنسان أن يبقى وفياً لصرامته الفكرية. ربما نجح العلم في إماطة اللثام عن عالم بارد، موضوعي، غير أن هذا هو العالم الحقيقي على أي حال. ومهما بلـغ الحنين الماضوي (النوستالجيا) إلى الرحم الكوني الموقر وإن بات الآن مدحوضاً وثابت البطلان، فإن المرء لا يستطيع العودة إلى الوراء.

مـع دارون اكتسبت هـذه العواقب مزيداً مـن التأكيد والتضخيـم. أي افتراضات لاهوتيـة ذات علاقة بإدارة العالم الإلهية ومكانة الإنسـان الروحية الخاصة تعرضت لاعتراضـات بالغـة الشراسة مدعومة بالنظريات والشواهـد الجديدة: ليس الإنسان

إلا حيوانــاً على مستوى رفيع من النجاح. ليس الإنسان مخلوق الرب النبيل ذا المصير السمــاوي، بل إحدى تجارب الطبيعة بمصــير ملتبس. أما الوعي، وهو الذي ظُن يوماً حاكماً ومخترقاً للكون، فقد فُهم الآن أنه خارج مصادفة من رحم مسيرة تطور المادة، إنــه موجود منذ فترة زمنية وجيزة نسبياً، وأنه ميزة لجزء محدود وغير ذي شأن من الكون، لجزء بشري ليس ثمة أي ضمان لأن يكون مصيره التطوري النهائي مختلفاً في شيء عن مصائر آلاف من الأجناس التي باتت الآن منقرضة.

وبعد أن كفَّ العالم عن أن يكون مخلوقاً سماوياً، بدا نوع من النبل الروحي المحدد هاجراً إياه، وهو إفقار ما لبث أن طاول الإنسان، تاج هذا العالم من قبل، بالضرورة. وفيمــا كان اللاهــوت المسيحي قانعاً بــأن التاريخ الطبيعي موجــود كرمى لعين تاريخ البشر، وبأن الإنسانية لا تستوطن أساساً إلا كوناً مصمماً لتوفير فرص تفتحها، فإن الفهم الجديد للتطور قام بنسف الزعمين كليهما بوصفهما اثنين من الأوهام المترتبة على القول بمركزية الإنسان. كل الأشياء متدفقة. ليس الإنسان مطلقاً، كما ليس ثمة أي أســاس لقيمه العزيزة والمدلَّلة خــارج نفسه. فشخصية الإنســان، عقله وإرادته، آتيــة من تحــت، لا من فوق. جملة تركيبــات وبُنى ليس الدين وحســب، بل والمجتمع، والثقافــة، والعقــل بالذات، بدت الآن تعبيرات عشوائية نسبيــاً عن الصراع في سبيل النجاح البيولوجي. وهكذا فإن داروِن كان أيضاً محرِّراً ومقلِّصاً. بات الإنسان قادراً علــى إدراك حقيقة كونه حامل لــواء مسيرة التطور وفي طليعتها، كونه أكثر إنجازات الطبيعــة تعقيــداً وإثــارة للدهشة والذهــول؛ غير أنه ليــس، في الوقــت نفسه، سوى حيــوان دونمــا أي غاية «أسمى». فالكــون لا يوفر أي ضمانة لنجــاح الجنس البشري اللامحــدود، في حين يقدم برهانــاً مؤكداً على زوال الفرد عند الموت المادي. وبالفعل فإن الإحساس الحديث المتنامي، على المستوى الكلي طويل الأمد، بكون الحياة طارئة، زاد رسوخاً جراء قيام فيزياء القرن التاسع عشر بصياغة القانون الثاني للديناميكا الحرارية، الذي صور الكون ككتلة متحركة تلقائياً حركة لا عودة عنها من النظام إلى الفوضــى نحو حالة نهائية من العطالة القصــوى، أو «الموت الحراري». حقائق تاريخ الإنسان الرئيسة حتى اليوم ليست إلا ظروفاً بيو-فيزيائية وبقائية فجة داعمة ومؤيدة

مصادفـة، دون أي معنى أو سياق أكبر بوضوح، ودون أي أمن كوني موفَّر من قبل أي خطة إلهية صادرة عن السماء.

علـى نحوٍ مسرحي مثير قـام فرويد بدفع جملة هذه التطـورات إلى السطح، حين نجح في تطبيق المنظور الداروني بقدرٍ أكبر من الشمول على النفس الإنسانية، موفراً أدلـة مقنعة على وجـود قوى لاواعية (لاشعوريـة) دائبة على تحديد سلـوك الإنسان وإدراكـه الواعـي. وبهذا العمل بـدا فرويد محرراً للعقل الحديث مـن لاوعيه الساذج (أو من البقاء غافلاً كلياً، بالأحرى، عن لاوعية)، مُكسِباً إياه عمقاً جديداً من الفهم الذاتي، من ناحية، غير أنه تصدى أيضاً، من ناحية ثانية، لذلك العقل برؤية مظلمة، معطِّلـة لطابعـه الحقيقـي. فالتحليـل النفسي شكل من جهـة أولى ما يشبـه التجلي بالنسبـة إلى عقـل أوائل القـرن العشرين، حين سلـط الضوء على الأعمـاق الآثارية (الأركيولوجية) للنفس، كشف النقاب عن مدى قابلية الأحلام، الخيالات، والأعراض المرضية النفسية، للفهم، أماط اللثام عن الايتيولوجيا الجنسية للعصاب، أظهر مدى أهمية التجربة الطفولية في رسم شروط الحياة الراشدة، اكتشف عقدة أوديب، أزاح الحجـاب عن الأهمية النفسية للميثولوجيا والنزعـة الرمزية، أقر بالمكوِّنات الهيكلية النفسيـة للأنا، الأنـا العليا، والأنا الدنيـا، ألقى الضوء على آليـات المقاومة، الكبت، والإسقـاط، وقام بطـرح حشد من الـرؤى الثاقبة الأخرى معرّياً طابـع العقل وآلياته الداخليـة. على هذا الصعيد كان فرويد يمثل تتويجـاً عبقرياً للمشروع النهضوي، إذ أخضع حتى لاوعي الإنسان للمعاينة والتمحيص العقلانيين.

غـير أن **فرويـد** أقدم، من الجهـة الأخرى، علـى تقويض مشـروع التنوير بقضه وقضيضـه وعلى نحوٍ جذري، إذ أظهر إنّ خلف العقل العقلاني ثمة خزانٌ هائلٌ زاخرٌ بقـوى لا عقلانيـة بعيدة عن متنـاول التحليل العقـلاني أو التوظيف الواعـي، وأن أنا الإنسـان الواعـي بالمقارنة إن هو إلا ظاهرة ثانوية هزيلـة سريعة العطب. وهكذا فإن **فرويـد** دفع العملية التراكمية الحديثة لطرد الإنسان من المكانة الكونية الممتازة التي كانـت صورته الذاتية العقلانية الحديثة قـد دأبت على الاحتفاظ بها بعد وراثتها عن النظـرة العالمية المسيحية، خطوة إلى الأمام. لم يعد الإنسان قادراً على التشكيك بأن

حشداً من الغرائز البيولوجية القوية - من الغرائز اللاأخلاقية، العدوانية، الإباحية، «متعـددة ألوان الشذوذ» - هي العوامل المحركة الأقوى لا بالنسبة إلى جسده وحسب، بـل وبالنسبة إلى روحه ونفسه أيضاً، وبأن الوجدان الأخلاقي، والشعور الديني ليسا، في مواجهــة هذه الفضائل الإنسانيــة المتغطرسة للعقلانية، كما هــو واضح، أكثر من اثنتين من صيغ ردود الأفعال والأوهام الخارجة من رحم فهم الذات المتحضر. ونظراً لوجــود مثل هذه المحدِّدات اللاواعية، فإن من المحتمل بقوة أن يكون إحساس الإنسان بحريتــه الشخصيــة إحساساً زائفاً. فالفرد الواعي نفسياً بــات يدرك أنه، مثل سائر منتسبــي الحضــارة الحديثة بلا استثناء، محكــوم قَدَرياً بأنمــاط داخلية عميقة من الانفصام، الكبت، العُصاب، والاغتراب.

ومــع فرويد، اكتسب الصراع الداروني مع الطبيعة أبعاداً جديدة، إذ بات الإنسان محكومــاً بأن يعيش في صــراع أبدي مع طبيعته الخاصة. لم يقــف الأمر عند الكشف عــن حقيقة أن الرب لم يكن إلا إسقاطــاً طفولياً بدائياً، بل تجاوزه إلى تسليط الضوء على واقع إنزال الأنا الإنسانية الواعية نفسها مع تاج فضائلها المتمثل بالعقل - قاعدة الإنســان الأخيرة التي تفصله عن الطبيعة - عن العرش، واقع رؤيتها لا شيء أسمى من تطور جديد وهش للأنا الدنيا الأبدية. فالمنبع الحقيقي لجملة الدوافع البشرية إن هو إلا مرجل يغلي من الغرائز الحيوانية، اللاعقلانية - وما لبثت الأحداث التاريخية المعاصرة أن سارعت إلى تقديم البراهين المزعجة المؤيدة لمثل هذه الأطروحة بالذات. لا ألوهيــة الإنسان فقط، بـل وإنسانيته أيضاً صارت موضوع نقاش. فمع قيام العقل العلمــي بتحرير الإنسان الحديــث من أوهامه، بدا الأخير متعرضــاً لقدرٍ متزايد من ابتــلاع الطبيعة له، مــن الحرمان من كراماته القديمة، ومن افتضاح كونه مخلوقاً ذا غرائز دنيئة.

كانت مساهمة **ماركس** قد أوحت سلفاً بفضيحة مشابهة، إذ نجح في إماطة اللثام عن اللاوعي الاجتماعي، مقابل نجاح فرويد في كشف النقاب عن اللاوعي الشخصي. بات من الممكن، على نحوٍ مقنع، إدراك أن جملة القيم الفلسفية، الدينية، والأخلاقية لكل عصر تتحدد بفعل عوامل اقتصادية وسياسية متغيرة، في حين أن التحكم بوسائل

الإنتاج يبقى بين أيدي منتسبي الطبقة الأقوى. فالبنية الفوقية للعقيدة الإنسانية كلها يمكن النظر إليها بوصفها مرآة عاكسة للصراع الأكثر عمقاً على النفوذ المادي. من شأن الحضارة الغربية النخبوية أن ترى نفسها، بالرغم من كل ما لديها من إنجازات ثقافية، في لوحة ماركس القاتمة، جهة إمبريالية برجوازية ظالمة خادعة لذاتها. وفيما بين ماركس وفرويد، ومن خلفهما دارون، باتت الإنتلجنسيا (الطبقة المثقفة) الحديثة ترى، على نحوٍ متزايد، جملة قيم الإنسان الثقافية، دوافعه النفسية، وتجليات إدراكه الواعي ظواهر نسبية تاريخية مستمدة أو نابعة من سلسلة دوافع سياسية، واقتصادية، وغريزية ذات نوعية طبيعية كلياً. فمبادئ وتوجيهات الثورة العلمية - التماس تفسيرات مادية، لاشخصية، وعلمانية لجميع الظواهر - كانت قد اهتدت إلى تطبيقات جديدة ومضيئة على البعدين النفسي والاجتماعي للتجربة الإنسانية. ومع ذلك فإن تقدير الإنسان الحديث المتفائل لذاته من التنوير خضع، خلال تلك العملية، لقدرٍ متكرر من التناقض والتضاؤل تحت تأثير آفاقه الفكرية الخاصة الدائبة على التقدم والاتساع.

وهذه الآفاق بالذات شهدت قدراً جذرياً من الاتساع في ظل قوة الاكتشافات العلمية التي دأبت، حاذية حذو آراء دارون، وماركس، وفرويد، على تطبيق أنموذج تغيير تاريخي وتطوري على قائمة متزايدة الطول من الظواهر. وهذا الأنموذج كان قد انبثق للمرة الأولى في النهضة والتنوير حين تضافر فضول الإنسان الأوروبي المتحرر حديثاً من قيوده مع نوع جديد وتأكيدي من الإحساس بتقدمه الدينامیكي. ومن هذين نشأ اهتمام أكبر بالماضي الكلاسيكي والقديم الذي كان قد مكّنه من تطوير وتعزيز معايير سليمة للبحث والتحقيق التاريخي. من **فالا وماكيافيلي** إلى **فولتير وغيبون**، من فيكو وهيردر إلى رانكه، تصاعد الاهتمام بالتاريخ، مثله مثل وعي التغيير التاريخي والتسليم بمبادئ التطور التي تتيح فرصة فهم التغيير التاريخي. كذلك كان المستكشفون الكوكبيون قد وسعوا معارف الأوروبيين الجغرافية، ومعها مدى انكشافهم على ثقافات أخرى وتواريخ مغايرة. ومع النمو المتواصل للمعلومات عن هذه الميادين بات واضحاً بالتدريج أن تاريخ البشر ممتد زماناً إلى ما هو أبعد مما كان مفترضاً، أن ثقافات أخرى ذات شأن كثيرة ماضية وحاضرة كانت ولا تزال موجودة، أن هذه الثقافات كانت

لهـا وجهات نظـر عن العالم شديدة الاختلاف عن وجهة النظـر الغربية، وأن ليس ثمة مـا هو مطلق، عصي على الذاكرة، أو آمن فيمـا يخص مكانة الإنسان الغربي الحديث أو قيمـه الحاليـة. فبالنسبة إلى ثقافة طال إدمانها على تصـور جامد نسبياً، مختزل، وقائم على المركزية الأوروبية لتاريخ البشر - بل تاريخ الكون، في الحقيقة (كما في قيام المطـران أوشر الشهير بتحديد عام الخلق في سفـر التكوين بسنة 4004 ق.م) - كانت وجهات النظر الجديدة مضللة ومربكة على صعيدي المدى والطابع. إلا أن أعمالاً لاحقة قـام بهـا علماء آثار ما لبثت أن دفعت التاريخ إلى ما هو أبعد، كاشفة عن المزيد والمزيد من الحضارات القديمة التي كانت مجمل عمليات صعودها وسقوطها قبل ولادة اليونان ورومـا. تبين أن عمليـات لا تنتهي من التطور والتنوع، من الانحلال والتحول، هي قانون التاريخ، وأن مسيرة التاريخ طويلة على نحوٍ مربك.

حـين جرى تطبيق المنظـور التطـوري والتاريخي علـى الطبيعة، كما **فعـل هاتون وليل** في الجيولوجيا، ولامارك وداروين في البيولوجيا، تعرضت المسافات الزمنية التي كانـت خلالها الحيـاة العضوية والأرض موجودتين للتمدد والاتسـاع وصولاً إلى آلاف ملايين السنين، مقارنة بما كان مجمل تاريخ البشر قد جرى خلال فترة زمنية مذهلة بقصرهـا. غـير أن هـذا لم يكن سوى البدايـة، لأن علماء الفلـك، متسلحون بأدوات تكنولوجيـة متزايدة التقدم باطراد، ما لبثوا أن طبقـوا مبادئ مشابهة من أجل فهم الكـون نفسه، وصـولاً إلى اكتشاف مدى اتساعه الزماني والمـكاني غير المسبوق. ومع حلـول القرن العشرين كانـت الكوزمولوجيا الناتجة قد طرحـت فرضية أن المنظومة الشمسيـة ليسـت إلا جزءاً متناهي الصغر من مجرة عملاقـة مشتملة على مئة مليار من النجوم الأخرى، الشبيهة بالشمس، مع احتواء الكون القابل للرصد على مئة مليار مجـرة شبيهـة بدرب اللبانة. وهذه المجـرات المنفردة ليست، بدورهـا، إلا أعضاء في مجمعات كوكبية أوسع، وهي نفسها أجزاء من مجمعات وعناقيد مجراتية عملاقة، مع بقاء الفضاء السماوي عصياً على القياس إلا باعتماد مسافات بين المجرات محسوبة بمئـات ملايين السنوات الضوئية. وجميع هـذه النجوم والمجرات منخرطة فرضياً في عمليـات تشكل وتحلل طويلة جداً مع افتراض ميلاد الكون نفسه في انفجار بدئي غير قابل للتصور بله التفسير قبل عشرة أو عشرين ملياراً من السنوات.

ومثـل هـذه الأبعاد الكونيـة الكلية فرضت على وعـي الإنسان إحساسـاً بالتواضع المزعـج إزاء ضآلته النسبية زماناً ومكاناً، مقزمـة المشروع الإنساني كله، ناهيك عن الإتيان على ذكر الحيوات البشرية الفردية، إلى أبعاد مذهلة بصغارها. وبعد التعرض لطغيان هذه الضخامات الهائلة، صارت الامتدادات السابقة، التي سبق **لكولومبوس، غاليليـو**، وحتى دارون أن حققوها، تبدو حميمة نسبياً. وهكذا فإن الجهود المتضافرة لأعـداد كبيرة مـن المستكشفـين، الجغرافيـين، المؤرخـين، الانتروبولوجيـين، علماء الآثار، علماء الإحاثة (الباليونتولوجيـين)، الجيولوجيين، البيولوجيين، الفيزيائيين، وعلمـاء الفلـك تساهم في توسيع معرفـة الإنسان وتقليص مكانتـه الكونية. فالجذور البعيـدة للجنس البشري بين الثدييـات والبدائيين، ولكن القريبة نسبياً، مقارنة بعمر الأرض، الحجم العملاق للأرض والمنظومة الشمسية، ولكن ضآلتها المفرطة مقارنة بحجم المجـرة؛ الاتساع الهائل للسماوات التي تكون فيها المجرات الأقرب إلى الأرض مفرطـة البعد مسافات يتعذر تصورها إلى درجـة أن الضوء المرئي على الأرض سبق لـه أن انطلـق من منبعه منذ ما يزيد على مئة ألف سنة، حـين كان جد الإنسان الأول (الهوموسابيان) لا يزال في العصر الحجري القديم - أمام مثل هذه الآفاق كان لدى الأشخاص العاقلين أسباب وجيهة لتأمـل اللاأهمية الجلية لوجود البشر في المخطط الأوسع والأكبر للأمور.

هذا ولم يكن التضاؤل الجذري للحياة البشرية على صعيدي الزمان والمكان، هذا التضـاؤل النـاتج عن تقدم العلم وحده عامل تهديد صـورة الإنسان الحديث الذاتية، بل كان ثمة أيضاً عنصر قيام العلم بتجريد شخصيته الجوهرية من قيمتها النوعية. فنظراً لاستخـدام النزعة الاختزالية بنجاح لتحليل الطبيعـة، ومن الطبيعة البشرية أيضـاً، فإن الإنســان نفسه تعرض للاختـزال. ومع تنامي العلم تطـوراً وحذلقة، بدا محتملاً، بل حتى محتوماً، أن قوانين الفيزياء هي، بمعنى من المعاني، أساس كل شيء. فظواهـر الكيمياء قابلة للاختزال إلى مبادئ فيزيائية، وقوانين البيولوجيا إلى أخرى كيميائيـة وفيزيائية، وقوانين سلوك الإنسان وإدراكه إلى قوانين البيولوجيا والكيمياء الحيويـة، حسب رأي بعض العلماء. ومـن هنا فإن الوعي نفسه ما لبث أن صار مجرد

ظاهـرة ثانويـة من ظواهر المـادة، مجرد إفراز مـن إفرازات الدمـاغ، مجرد وظيفة من وظائف الـدورة الكهربائية - الكيميائية الملبية للحاجـات البيولوجية. والبرنامج الديكارتـي القائم علـى التحليل الميكانيكي بدأ من هنا يتغلـب حتى على التقسيم بين رس **كوغيتانس** (الذات المفكرة) **ورس اكستنسا** (العالم المادي)، كما جادل كل من لا **متري، بافلوف، واطسون، سكنر** وآخرون زاعمين أن الطريقة الفضلى لفهم الإنسان هـي النظـر إليـه كما لو كان آلـة، تماماً كما هو الحـال مع فهم الكـون بمجمله. ربما ليس سلوك الإنسان وعمل العقل سوى اثنين من الأفعال المنعكسة القائمة على مبدأي التحريض والاستجابة، مصحوبين بعوامل وراثية هي نفسها متزايدة التعرض لأشكال التلاعب العلمي. يبقى الإنسان وهو الخاضع لسلطان الحتميات الإحصائية موضوعاً مناسبـاً لدائرة نفـوذ نظرية الاحتمـالات. فمستقبل الإنسان، جوهـره بالذات، يبدو طارئاً وعادياً دون أي غرابة أو ألغاز مثل أي مشكلة هندسية. وعلى الرغم من أنها لم تكـن، بالمعنى الدقيق للعبارة، إلا فرضية تنظيمية، فإن الأطروحة الرئيسة أو المقدمة الكـبرى واسعة الانتشار التي تـرى أن جميع تعقيدات الوجود البشري، ونظيره العالمي مـن ثم، مـن شأنها أن تتفسر، آخر المطاف، من منطلق مبـادئ العلوم الطبيعية على نحـوٍ متزايد، وإنْ بصورة لاواعية، ارتدت، هي نفسها، ثـوب مبدأ علم راسخ الثبات، مع ذيول ومضاعفات ميتافيزيقية عميقة.

وكلمـا ضاعف الإنسان الحديث من سعيه للسيطـرة على الطبيعة عن طريق فهم مبادئهـا، مـن أجل أن يحرر نفسه مـن قبضة الطبيعة، من أجـل أن ينأى بنفسه عن ضـرورة الطبيعـة، ومن أجـل أن يرتفع إلى ما فوق هذه الطبيعـة، زاد علمه من كمال إذابتـه ميتافيزيقيـاً في بوتقـة الطبيعة، وصـولاً، من ثم، إلى الذوبـان في شخصيتها الميكانيكيـة واللاشخصية أيضاً. إذا كان الإنسـان يعيش في كون موضوعي، وإذا كان وجوده متجذراً كلياً وذائباً في هذا الكون، فإنه، إذاً، موضوعي أو لاشخصي من حيث الجوهـر، وما تجربته الشخصية سوى خيال أو وهم نفسي. وفي مثل هذا الضوء، نرى أن الإنسـان يغدو ما هو أكثر قليلاً من إستراتيجية وراثية لاستمرار جنسه، ومع تقدم القـرن العشرين زاد نجاح تلك الإستراتيجية لبساً عاماً بعد عام. وهكذا فإن مفارقة

التقدم الفكري للإنسان الحديث تتمثل بأن عبقرية الإنسان اكتشفت سلسلة متعاقبة من المبادئ الحتمية -الديكارتية، النيوتنية، الداروينية، الماركسية، الفرويدية- التي دأبت على إضعاف الإيمان بحريته العقلانية والإرادية الخاصة، مع العمل في الوقت نفسه على استئصال الإحساس بأنه أي شيء أكثر من مجرد حادث هامشي وطارئ من حشد ملايين حوادث التطور الطبيعي.

النقد الذاتي للعقل الحديث

جاءت هذه التطورات المتناقضة الملأى بالمفارقات متوازية مع التقدم المتزامن للفلسفة الحديثة، العاكفة على تحليل طبيعة معرفة البشرية ومداها بقدرٍ متزايد من الصرامة، والحصافة، والرؤيا. فنظرية معرفة الإنسان الحديث النقدية دأبت بعناد على الكشف عن الحدود المقلقة، التي ليست معرفته قادرة على ادعاء اختراقها وتجاوزها، في الوقت الذي كان فيه هذا الإنسان الحديث عاكفاً على تحقيق توسع هائل في معرفته الفعلية للعالم.

من لوك إلى هيوم

مع نتيجة نيوتن التركيبية، انطلق التنوير من ثقة غير مسبوقة بالعقل البشري، ونجاح العلم الجديد في تفسير العالم الطبيعي أثّر في جهود الفلسفة على صعيدين: صعيد رؤية أساس المعرفة الإنسانية في عقل الإنسان وتشابكه مع العالم المادي، أولاً؛ وصعيد توجيه اهتمام الفلسفة إلى نوع من تحليل العقل المؤهل لتحقيق مثل هذا النجاح المعرفي، ثانياً.

كان **جون لوك**، معاصر **نيوتن** ووريث **بيكون**، أول من حدد المزاج المناسب أو اللحن المتناغم مع التنوير، عبر تأكيد مبدأ التجريب الأساسي: مبدأ ليس ثمة أي شيء في العقل لم يكن من قبل في الحواس (**نيهيل إست إن انتلكتو كود نون آنتيا فويرت إن سنسو**). مقبلاً على الفلسفة بحفز من قراءة ديكارت، ولكن متأثراً أيضاً بالعلوم التجريبية المعاصرة لكل من **نيوتن**، **وبويل**، والجمعية الملكية، ومتأثراً في الوقت نفسه بتجريبية غاسندي الذرية، لم يكن **لوك** قادراً على تبني الإيمان العقلاني الديكارتي

بالأفكار الفطرية. ففي تحليل لوك لا بد لكل المعارف عن العالم من أن تكون مستندة، آخر المطاف، إلى التجربة الحسية. عبر عمليات الجمع والتركيب لجملة الانطباعات الحسية البسيطة أو «الأفكار» (محددة على أنها مضامين ذهنية) وإدخالها في أطر مفاهيم أكثر تعقيداً، عبر التأمل بعد الإحساس، يستطيع العقل أن يتوصل إلى استنتاجات صحيحة. ثمة انطباعات حسية وتأمل داخلي لهذه الانطباعات: «الاثنان هما نبعا المعرفة اللذان يتدفق منهما جميع ما لدينا، أو يمكنها طبيعياً أن تكون لدينا، من أفكار». ليس العقل في البداية إلا لوحاً أبيض، صفحة بيضاء، تكتب عليها التجربة. ليس، من حيث الجوهر، إلا متلقٍ سلبي لتجربته، وهو يتلقى انطباعات حسية ذرية تمثل جملة الأشياء المادية الخارجية التي تحدثها. ومن هذه الانطباعات يستطيع العقل أن يشكل فهمه النظري عن طريق عملياته الاستبطانية التركيبية. صحيح أن للعقل قوى فطرية، إلا أنه لا يملك أفكاراً فطرية. تبدأ المعرفة بالإحساس.

جاء الطلب التجريبي البريطاني القاضي بجعل التجربة الحسية المصدر النهائي للمعرفة عن العالم متضارباً مع التوجه العقلاني السائد في القارة (الأوروبية)، الذي لخصه ديكارت وأنطقه **سبينوزا ولايبنتز** بلهجتين مختلفتين، الذي يرى أن العقل، وحده قادر، عبر تعرفه على حقائق واضحة، مميزة، وبدهية، على بلوغ معرفة يقينية. أما بنظر التجريبيين، فإن مثل هذه العقلانية المفتقرة إلى الأساس التجريبي أشبه، كما سبق **لبيكون** أن قال، بقيام العنكبوت بإنتاج شباكه من مادته الخاصة. فالضرورة المميزة للتنوير (وسرعان ما نقلها **فولتير** من إنجلترا إلى القارة [الأوروبية] والموسوعيين الفرنسيين) ترى أن العقل بحاجة إلى التجربة الحسية ليتمكن من معرفة أي شيء عن العالم باستثناء تلفيقاته الخاصة. لعل أفضل معايير الحقيقة من الآن وصاعداً هو أساسها الوراثي -في التجربة الحسية- لا مجرد صحتها العقلانية المتجذرة الواضحة، التي من شأنها أن تكون زائفة. وفي الفكر التجريبي اللاحق، تزايد حصر النزعة العقلانية في إطار دعاواها المشروعة: في غياب الدليل الحسي لا يستطيع العقل امتلاك معرفة العالم، إلا أنه يستطيع فقط أن يخمن، وأن يحدد منطلقات، أو يجري عمليات رياضية ومنطقية. وبالمثل، فإن الإيمان العقلاني بأن

العلـم قادر على تحصيل معرفة يقينية عن حقائق عامــة عن العالم أخلى مكانه على نحــوٍ متزايد لموقف أقل اتصافاً بالإطلاق، مــا أوحى بأن العلم عاجز عن الكشف عن البنيــة الحقيقية للأشياء، ولا يمكنه أن يلقي الضوء، بالاستناد إلى فرضيات مرتكزة على المظاهر، إلا على حقائق محتملة.

نزعة الشك الوليدة في الموقف التجريبي كانت جلية من البداية في الصعوبات التي واجههــا **لوك** مع نظريته المعرفية. أقر **لوك** بعدم وجود أي ضمان لكون جميع الأفكار الإنسانيــة عن الأشياء مشابهة حقــاً للأشياء الخارجية التي يُفترض أنها تمثلها. كما لم يكــن قادراً على اختــزال جميع الأفكار المعقــدة، مثل فكرة الجوهــر أو الكُنْه، إلى أفــكار بسيطــة أو إحساســات. ثمة في عملية المعرفــة الإنسانية ثلاثــة عوامل: العقل، الموضــوع المــادي، والملاحظة أو الفكرة التــي تمثل ذلك الموضــوع في العقل. فالإنسان لا يعــرف الموضــوع إلا بالواسطة، عــبر الفكرة. وخــارج إدراك الإنســان ليس ثمة إلا عــالم من الجواهر المتحركــة؛ وفيض الانطباعات المختلفة عــن العالم الخارجي التي يمارسهــا الإنسان في عملية المعرفة لا يمكن إثبــات انتمائها إلى العالم بحد ذاته على نحوٍ مطلق.

غــير أن **لــوك** حــاول أن يصوغ حــلاً جزئياً لمثل هــذه المشكلات عــبر المبادرة إلى التمييز (حاذياً حذو غاليليو وديكارت) بين خصائص أولية وأخرى ثانوية – بين تلك الخصائص الكامنة في جميع الأشياء المادية الممتدة بوصفها قابلة للقياس موضوعياً، مثل الوزن والشكل والحركة من جهة، وبين نظيرتها التي لا تكون كامنة إلا في التجربة الإنسانيــة الذاتية مع تلك الأشياء، مثل المــذاق والرائحة واللون من جهة ثانية. ففيما تقــوم الخصائص الأولية بإنتاج أفكار تشبه الشيء حقاً في العقل، تتولى الخصائص الثانويــة إنتــاج أفكار ليســت ببساطة إلا نتاجــات أداة الــذات التصورية. ومن خلال التركيــز على الخصائص الأولية القابلة للقياس. يستطيع العلم تحصيل معرفة يُعوَّل عليها عن العالم المادي.

أما بعد لوك فقد جاء القس **بيركلي** الذي أشار إلى أن من الواجب الاعتراف بأن سائر الخصائص التي يسجلها العقل البشري، الأولية منها والثانوية، معاشة، – آخر

المطـاف، بوصفها أفكاراً في العقل، وليس ثمة أي إمكانية للتوصل إلى استنتاج حاسم حـول ما إذا كانت بعض تلك الخصائص تمثل موضوعاً خارجياً أو تشبهه. إذا ما تم إيصـال التحليل التجريبي للمعرفـة الإنسانية إلى خاتمته بصرامة. بالفعل، لن يكون ثمـة أي استنتاج حاسم فيمـا يخص حتى وجود عالم أشياء ماديـة خارج العقل تنتج تلـك الأفكار. فليس هناك أي وسيلة قابلة للتسويـغ يستطيع المرء استخدامها ليتمكن من التمييز بين الأشياء والانطباعات الحسية، وليس، من ثم أي فكرة في العقل يمكن عدهـا «شبيهة» بشيء مادي بما يجعل الأخير «ممثـلاً» لدى العقل. وبما أن المرء غير قـادر بالمطلـق على الخروج من العقل ليعقـد مقارنة بين الفكرة والشـيء الفعلي فإن مفهـوم التمثيل كله بـلا أساس. الحجج ذاتهـا استخدمها لوك ضـد الدقة التمثيلية للمواصفات أو الخصائص الثانوية، لأن نمطي الخصائص كليهما يجب عدهما، في النهاية، من تجارب العقل.

لذلك لم يكن الدفاع عن مبدأ التمثيل لدى **لوك** ممكناً. أما في تحليل بيركلي فإن التجربـة الإنسانية كلها ظاهرية، محصورة بالتجليات في العقل. ليس إدراك الإنسان للطبيعة إلا تجربته الذهنية مع الطبيعة، ومن ثم فإن من الضروري الحكم على جميع البيانـات الحسيـة، في النهاية، على أنها «أشياء للعقـل» وليست صوراً ممثلة لجواهر ماديـة. فيما كان **لوك**، إذاً، قد اختزل جميع المضامـين الذهنية إلى أساس نهائي في الإحساس، جاء بيركلي الآن وخطا خطوة إضافية إذ اختزل البيانات الحسية كلها إلى مضامين ذهنية.

إن التمييـز اللوكـي (نسبـة إلى **لـوك**) بين خصائـص تخص العقل مـن ناحية، وخصائص تنتمـي إلى المادة من جهة ثانية، غير قابل للصمود، وبهذا التفريق حاول **بيركلي**، أحد قساوسة الكنيسة، أن يتغلب على النزوع المعاصر نحو «المادية الإلحادية» التي كان يرى أنها كانت قد برزت، دون مسوغ، مع العلم الحديث. إلا أن التجربة ليست كلهـا، آخـر المطاف، كمـا أشار بيركلي، أكـثر من مجرد تجربـة – فجميع التمثيلات الذهنيـة لجواهـر مادية مفترضـة إن هي إلا أفـكار في العقل، في النهايـة – ومن ثم فـإن وجود عـالم مادي خارجي بالنسبة إلى العقل افتراض غير مبرر. فكل ما يمكن

أن يُعـرف أنه موجود يقيناً هو العقـل وأفكاره، بما فيها الأفكار التي تبدو ممثلة لعالم مـادي. ومن وجهة النظر الفلسفية الصارمة فإن «الوجـود» لا يعني «الوجود المادي»؛ لعل «الوجود» يعني «الإدراك بالعقل» (اسه إست بيرسيبي - esse est percipi).

ومع ذلك فإن **بيركلي** كان يرى أن العقل الفردي لا يحسم تجربته مع العالم ذاتياً، كمـا لو كان الأخير وهمـاً في متناول نزوة آنية لأي شخص. فالسبب الكامن وراء وجود الموضوعية، وراء كون أفراد مختلفين يستمرون في إدراك عالم واحد، ووراء انطواء ذلك العالم على نظام يُعوَّل عليه، هو أن العالم ونظامه يعتمدان على عقل يتعالى على العقول الفردية وهو عقل كوني - عقل الرب تحديداً. ذلك العقل الكوني ينتج أفكاراً حسية في العقـول الفردية وفق قواعد معينة، مراعاتها المطردة لا تلبث أن تفضي، تدريجياً، إلى تمكـين الإنسـان من الإحاطة بـ «قوانين الطبيعة». إنه الوضـع الذي يفتح الطريق أمام إمكانية العلم. فالعلم لا يتأثر سلباً جراء الاعتراف بالأساس المادي للبيانات الحسية، لأنـه يستطيع أن يواصـل تحليله للأشياء أيضاً مع المعرفة النقديـة بأنها أشياء تخص العقـل - لا جواهـر مادية خارجية بل مجموعات متكررة مـن الخصائص الحسية. لا يتعـين علـى الفيلسوف أن يقلق بشأن المشـكلات التي أثارها تمثيل **لـوك** للواقع المادي الخارجـي، ذلك التمثيل المـراوغ للتوثيق المحدد، لأن العالم المـادي ليس موجوداً بهذا الوصف. إن الأفكار في العقل هي الحقيقة النهائية. حاول **بيـركلي**، إذاً، أن يحافظ على التوجـه التجريبي، وأن يحـل مشكلة التمثيل عند **لوك**، مع الاحتفـاظ في الوقت نفسه بنوع من الأساس المادي لكل من التجربة الإنسانية والعلم الطبيعي.

وبعـد **بيركلـي**، بدوره، جـاء **ديفد هيـوم** الذي دفـع النقد التجريبـي المعرفي إلى مـداه الأقصى، موظفاً رؤية **بيـركلي** مع العمل علـى توجيهها وجهة أكثر تمييزاً للعقل الحديـث - أكثر عكساً لتلك النزعة العلمانية القائمة على الشك متزايدة الظهور من **مونتاني** إلى **بايل** والتنوير. وبوصفه تجريبياً أسند المعرفة الإنسانية كلها إلى التجربة الحسيـة، اتفق **هيـوم** مع توجه لوك العام، واتفق أيضاً مع نقد بيركلي لنظرية التمثيل عند **لوك**؛ غير أنه اعترض على حل بيركلي المثالي. إن التجربة الإنسانية هي بالفعل مع ما هو ظاهري فقط، مع الانطباعات الحسية. إلا أنه لم يكن هناك أي سبيل للتأكد

يقينيـاً مما هو خلف الانطباعـات الحسية، على الصعيديـن الروحي وغير الروحي. ومثـل بيركلي لم يستطع هيوم قبول قيـام بيركلي بمماهاة الأشياء الخارجية بالأفكار الداخلية، المتجذرة آخر المطاف في عقل الرب.

للشروع في تحليله، ميز هيوم بين الانطباعات الحسية والأفكار: فالانطباعات الحسية هي أساس أي معرفة، وتأتي بقوة وحيوية تجعلانها فريدة. أما الأفكار فهي نسخ باهتة عـن تلك الانطباعات. يستطيع المرء أن يعيش عبر الحواس انطباع اللون الأزرق، وعلى أساس هذا الانطباع يمكنه أن يكون فكرة عن ذلك اللون الذي يمكّن من تذكر الأخير. ثمـة سـؤال يطرح نفسه: ما الـذي يُحْدِث الانطباع الحسـي. إذا كان لكل فكرة صائبة أسـاس في انطباع مناظر، فإلى أي انطبـاع يستطيع العقل أن يشير أساساً لفكرته عن السببيـة؟ ليس ثمة أي انطباع من هـذا القبيل، يقول هيـوم: إذا كان العقل يحلل دون تصور مسبق، فإن عليه أن يعترف بأن كل معرفته المفترضة مستندة إلى وابل عشوائي متواصـل مـن الإحساسات المتفردة، وبـأن العقل يفرض على حشد هـذه الإحساسات نظامـاً من صنعه هـو. يستجر العقل من تجربته تفسيراً يكون مستمداً في الحقيقة من العقل نفسه، لا من التجربة. فالعقل لا يستطيع، بالفعل، أن يعرف السبب الكامن وراء الإحساسات، لأنه لا يختبر «السبب» إحساساً بالمطلق. يختبر فقط انطباعات بسيطة، ظواهـر متشظية، والسببية بحد ذاتها ليست إحدى تلك إلا الانطباعات البسيطة. لعل الأصـح هو أن العقل يقـوم، عبر نوع من المزاوجة بين الأفكـار -وليست تلك إلا واحدة ومـن عادات الخيال البشري- بافتراض علاقة سببيـة غير ذات أساس في أي انطباع حسي. فكل ما لدى الإنسان ليسند معرفته إليه هو رصيد الانطباعات في عقله، وهو لا يستطيع افتراض معرفة ما هو موجود خلف الانطباعات.

ومـن هنا فإن الأساس المفترض مسبقاً لكل المعرفة الإنسانية، للعلاقة السببية، لا تؤكـده التجربة الإنسانيـة المباشرة في أي وقت. بدلاً من ذلك، تراود العقل انطباعات معينـة تشي بأنهـا نتاجات جواهر موضوعيـة موجودة باستمرار وعلـى نحو مستقل، فقـط انطباعـات موحية. وبالمثـل فإن العقل قد يـدرك أن حدثـاً، (آ)، متبوع تكراراً بحـدث آخـر، (ب)، فيستنتج أن (آ) هو سبـب (ب). إلا أن كل ما هو معروف هو أن (آ) و(ب) لوحظـا بانتظام في ترابط وثيق. أما النواة السببية نفسها فلم تُدرك على

الإطلاق، كما لا يمكن الزعم بأنها موجودة خارج العقل الإنساني وعاداته الداخلية. لا بد من رؤية السبب على أنه الحدوث المجرد لنوع من الترابط المتكرر بين أحداث معينة في العقل. إنه تشيء توقع نفسي، تؤيده التجربة ظاهرياً غير أنه غير مؤكد حقيقة بالمطلق. حتى فكرتا المكان والزمان ليستا، في النهاية، حقيقتين مستقلتين، كما افترض نيوتن، بل هما ببساطة نتيجة اختبار تعايش أو تعاقب أشياء جزئية خاصة. ومن التجارب المتكررة التي هي من هذا النوع، يتم تجريد مفهومي الزمان والمكان من قبل العقل، غير أن الزمان والمكان ليسا، في الحقيقة، إلا طريقتين لاختبار الأشياء. جميع المفاهيم العامة تنشأ بهذه الطريقة، مع انتقال العقل من تجربة انطباعات جزئية إلى فكرة علاقة بين تلك الانطباعات، فكرة لا يلبث العقل، بعد ذلك، أن يفصلها ويشيئها. غير أن المفهوم العام، الفكرة، ليست إلا نتيجة عادة المزاوجة والربط لدى العقل. أساساً، لا يختبر العقل إلا الجزئيات، وأي علاقة بين تلك الجزئيات يحبكها العقل في نسيج من تجربته هو. وقابلية العالم للفهم تعكس عادات درج عليها العقل، لا طبيعة الواقع.

تمثل جزء من مقصد هيوم بدحض المزاعم الميتافيزيقية للعقلانية الفلسفية ومنطقها الاستنتاجي. برأي هيوم ثمة طرحان ممكنان، واحد مستند إلى الإحساس الخالص وحده، والآخر إلى العقل الخالص وحده. وأي طرح قائم على الإحساس ذو علاقة بقضايا واقع ملموس واضحة (مثل «إنه يوم مشمس».) هي على الدوام عابرة (كان من شأنها أن تكون مختلفة، وإن لم تكن كذلك فعلاً). أما أي طرح مستند إلى العقل الخالص فيكون، على النقيض من ذلك، منتمياً إلى شبكة علاقات بين مفاهيم (مثل: «لجميع المربعات أربعة أضلاع متساوية»). وهي على الدوام ضرورية - بمعنى أن إنكارها يفضي إلى التناقض الذاتي. غير أن حقائق العقل الخالص، مثل تلك المتصلة بالرياضيات، ليست ضرورية إلا لأنها موجودة في نظام مكتف ذاتياً دون تبعية إلزامية للعالم الخارجي. ليست صحيحة إلا بالتحديد المنطقي، إلا عبر إظهار ما هو مضمر بشروطها الخاصة التي لا تستطيع أن تدعي أي علاقة ضرورية بطبيعة الأشياء. ومن هنا، فإن الحقائق الوحيدة التي يتمكن العقل الخالص منها تكون حشواً ولغواً. فالعقل وحده لا يستطيع تأكيد أي حقيقة حول الطبيعة النهائية للأشياء.

يضاف، لا يقف الأمر عند افتقار العقل الخالص إلى رؤية مباشرة مخترقة للقضايا الميتافيزيقية، بل يتجاوزه إلى عجز العقل عن الحكم على طبيعة الأشياء عبر استنطاق التجربة. فأحدنا لا يستطيع معرفة ما فوق الإحساس من خلال تحليل الإحساس، لأن المبدأ الوحيد الذي يستطيع المرء أن يقيم عليه مثل هذا الحكم - مبدأ السببية - لا يرتكز، آخر المطاف، إلا على ملاحظة أحداث جزئية ملموسة في تعاقب زمني. ففي غياب عنصرَيّ التوقيت والملموسية، تغدو السببية بلا معنى. ومن هنا فإن جميع الخطابات الميتافيزيقية، التي تحاول إطلاق بيانات معينة حول كل الواقع الممكن خارج نطاق التجربة الزمانية الملموسة، تكون باطلة من أساسها. لم تكن الميتافيزيقا، بالنسبة إلى هيوم، إلا صيغة راقية من صيغ الميثولوجيا، غير ذات علاقة بالعالم الواقعي.

غير أن نتيجة أخرى وأكثر إثارة للقلق، بالنسبة إلى العقل الحديث، من نتائج تحليل هيوم النقدي تمثلت بالتقويض الواضح للعلم التجريبي بالذات، لأن أساس الأخير المنطقي، الاستنتاج، بات الآن غير قابل للتسويغ. فانتقال العقل المنطقي من عدد كبير من الجزئيات إلى يقين كوني شامل أو كلي عاجز كلياً عن اكتساب المشروعية المطلقة: مهما كان عدد المرات التي يرصد فيها المرء تسلسل أحداث محددة، فإنه لا يستطيع أن يتيقن من أن ذلك التسلسل تسلسل سببي، وسيظل دائماً يكرر نفسه في أي عمليات رصد لاحقة. فمجرد ملاحظة أن الحدث (ب) يتبع دائماً الحدث (آ) ليست ضمانة لأن يظل يفعل ذلك على الدوام في المستقبل. وما أي تبنٍ لذلك «القانون»، أي إيمان بأن التسلسل يمثل علاقة سببية حقيقية، إلا نوعاً من القناعة النفسية المتجذرة، بعيداً عن أن يكون يقيناً منطقياً. أما الضرورة السببية الظاهرية فليست إلا ضرورة الاقتناع الذاتي، ضرورة الخيال البشري الخاضع لهيمنة ربطه المنتظم فيما بين الأفكار. ليس لها أي أساس موضوعي. بوسع المرء إدراك انتظام الأحداث، لا ضرورتها. فالأخيرة ليست إلا إحساس ذاتي مستمد من تجربة الانتظام الظاهري. وفي مثل هذا السياق، يكون العلم ممكناً، ولكنه علم الظواهر فقط، علم المظاهر المسجلة في العقل، ويقينه يقين ذاتي تحدده النفس البشرية لا الطبيعية.

من المفارقات أن هيوم كان قد انطلق عازماً على تطبيق جملة المبادئ «التجريبية» النيوتنية الصارمة للبحث والتحقيق على الإنسان، وصولاً إلى إضفاء جملة المناهج التجريبية الناجحة للعلم الطبيعي على علم يخص الإنسان. إلا أنه ما لبث أن انتهى بمسألة اليقين الموضوعي للعلم التجريبي كله. إذا كانت معارف الإنسان كلها مستندة إلى التجربة، وبقي الاستنتاج، مع ذلك، غير قابل للتسويغ منطقياً، فإن الإنسان لن يستطيع امتلاك أي معرفة يقينية.

مع **هيوم** جرى إيصال التأكيد التجريبي ذي التاريخ التطوري الطويل للإدراكات الحسية، من **أرسطو وتوما الإكويني** إلى **أوكم، وبيكون، ولوك**، إلى نهايته القصوى حيث لا شيء سوى وابل وفوضى تلك الزحمة من الإدراكات، وأي نظام مفروض على تلك الإدراكات لم يكن إلا عشوائياً، إنسانياً، ودون أي أساس موضوعي. ومن منطلق تمييز **أفلاطون** الأساسي بين «معرفة» (الواقع) من جهة و«رؤية» المظاهر [أو تكوين «رأي» حولها]، فإن المعرفة الإنسانية كلها يجب أن تُعد رأياً. وحيثما كان **أفلاطون** يرى الانطباعات الحسية نسخاً باهتة عن الأفكار، عَدَّ **هيوم** الأفكار نسخاً باهتة عن الانطباعات الحسية. وفي مسيرة التقدم التطورية الطويلة للعقل الغربي من مواقع المثالية القديمة إلى محطات التجريبية الحديثة، كانت قاعدة الحقيقة الواقعية قد تعرضت للقلب رأساً على عقب: باتت التجربة الحسية، لا الإدراك العقلي المثالي أو الفكري، معيار الحقيقة - وباتت تلك الحقيقة نفسها إشكالية بكل ما في الكلمة من معنى. وحدها الإدراكات الحسية عُدت حقيقية بالنسبة إلى العقل، وبقي المرء عاجزاً عن معرفة ما هو كامن خلف تلك المدركات الحسية.

كان **لوك** قد بقي محافظاً على إيمان معين بقدرة عقل الإنسان على التقاط، وإن على نحوٍ منقوص، الخطوط العامة للعالم الخارجي عن طريق عمليات الجمع والمزاوجة التي يقوم بها. أما بالنسبة إلى هيوم فإن الأمر لم يقف عند كون العقل البشري أقل من كامل، بل تجاوزه إلى بقاء هذا العقل عاجزاً كلياً عن ادعاء الوصول إلى نظام العالم، الذي لا يمكن الزعم بوجوده خارج العقل أو بعيداً عنه. وذلك النظام ليس كامناً في الطبيعة، بل هو نتاج نزعات العقل المولع بالربط. إذا كان العقل خالياً من أي شيء مستمد في النهاية من الأحاسيس، وإذا كانت جميع الأفكار الصحيحة المعقدة

مستندة إلى أفكار بسيطة مستمدة من الانطباعات الحسية، فإن من الضروري، إذاً، إعادة النظر نقدياً بالسبب نفسه، وبالمعرفة اليقينية عن العالم بالتالي، لأن السبب لم يُدرك في أي من الأوقات. من المتعذر استخلاصه من أي انطباع مباشر بسيط. حتى تجربة أي جوهر موجود على الدوام ليست إلا قناعة مترتبة على تكرر عدد كبير من الانطباعات على نحوٍ منتظم، متمخضة عن وهم أو خيال كيان دائم.

متابعاً هذا التحليل النفسي للتجربة الإنسانية أكثر فأكثر، توصل هيوم إلى استنتاج يقول: إن العقل نفسه ليس إلا حزمة من الإدراكات الحسية المبعثرة، دون أي ادعاءات مقنعة لوحدة جوهرية، لوجود مستمر، أو لاتساق داخلي، بله لمعرفة موضوعية. فما من نظام واتساق، بما في ذلك ما يتسبب ببروز فكرة النفس البشرية، إلا وقد فُهم على أنه خيال من اصطناع العقل. إن البشر بحاجة إلى مثل هذه الخيالات والأوهام ليعيشوا، ولكن الفيلسوف بقي عاجزاً عن إثبات صحتها. مع بيركلي، لم يكن ثمة أي أساس مادي ضروري للتجربة، على الرغم من محافظة العقل على قدرٍ معين من القدرة الروحية المستقلة المستمدة من عقل الرب، والعالم الذي يعيشه العقل يستمد نظامه من المنبع نفسه. أما مع نزعة الشك الأكثر علمانية لدى هيوم فمن غير الممكن القول بضرورة أي شيء - بما في ذلك الرب، والنظام، والسببية، والموجودات الجوهرية، والهوية الشخصية، والمعرفة الحقيقية. جميع الأمور والأشياء طارئة وعابرة؛ إن هي إلا مصادفات. لا يعرف الإنسان إلا الظواهر، والانطباعات العشوائية الغارقة في بحر من الفوضى؛ أما النظام الذي يراه فيما بين تلك الانطباعات والظواهر فمتخيَّل، لأسباب ذات علاقة بالعادة النفسية والحاجة الغريزية، ومُسقَط بعد ذلك. تلك هي الطريقة التي اعتمدها هيوم لإنطاق خطاب الفلسفة الأنموذجي الأصلي القائم على الشك، وهو خطاب ما لبث بدوره أن حفز إيمانويل كانط على تطوير وصياغة الموقف الفلسفي المركزي للعصر الحديث.

كانط

بدا التحدي الفكري الذي انتصب في وجه إيمانويل كانط في النصف الثاني من القرن الثامن عشر مستحيلاً: تحدياً قضى بالتوفيق بين ادعاءات العلم بامتلاك معرفة

مؤكـدة وصحيحــة للعالم وزعم الفلسفة بــأن التجربة عاجزة كليــاً عن التمخض عن مثــل هــذه المعرفة، من جهة؛ كما قضى، من جهة ثانية، بالتوفيق بين ادعاء الدين بأن الإنسان حر أخلاقياً ومعنوياً وادعاء العلم بأن الطبيعة محكومة ومحددة كلياً بقوانين ضروريــة، حتمية. وفي زحمة جملــة هذه الادعاءات والمزاعــم المتداخلة والمتصارعة، مــا لبثت أزمة فكرية بالغة العمــق أن نشأت وبرزت على السطح. والحل الذي اقترحه **كانط** لتلك الأزمة لم يكن أقل تعقيداً، وعبقرية، ووزناً بما انطوى عليه من أهمية.

كان **كانـط** شديــد القرب من العلــم النيوتني وانتصاراته إلى درجــة جعلته واثقاً مــن قدرة الإنســان على امتلاك المعرفــة اليقينية. غير أنه ظل مــع ذلك يشعر بمدى قــوة تحليل **هيــوم** القاســي والصارم للعقــل البشــري. كان هو أيضاً قــد بات معدوم الثقــة بالمعطيات المطلقة حــول طبيعة العالم، التي لم تكن تدعــي أهلية إعلانها سوى الميتافيزيقــا التأمليــة العقلانيــة الخالصة، والتــي كانت قد وقعــت بشأنها في صراع لانهائــي وغير قابل للحــل على ما بدا. وحسب كلام **كانط**، فــإن الاطلاع على كتابات ليبنتــز كان قد أيقظه من «غفلته الدوغمائية»، تلك الغفلة المتبقية من تدريبه الطويل في مدرســة **وولف** العقلانية الألمانية المهيمنــة، مدرسة مُمَنْهِج ليبنتز الأكاديمي. بات الآن يقــر بــأن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلا ما هو ظاهراتــي، وبأن أي استنتاجات ميتافيزيقيــة ذات علاقــة بالطبيعة والكون ومتجاوزة لتجربتــه غير ذات أساس. وقد بــين **كانـط** أن من شأن مثل هذه الأطروحات الصــادرة عن العقل أن تلقى الاعتراض الفوري بوصفها مدعومة بخطاب منطقي. فكلما حاول العقل تأكيد وجود أشياء معينة خلف التجربة الحسية – من الرب، وخلود الروح، أو لانهائية الكون – كان يجد نفسه، بالضــرورة، أسير التناقض أو الوهم. وهكذا فإن تاريخ الميتافيزيقا لم يكن إلا سجلاً حافــلاً بالادعــاءات والتشوشــات، خالياً كلياً مــن أي تقدم تراكمي. لا بــد للعقل من توافــر الأدلة التجريبية كــي يصبح قادراً على المعرفة، غير أنه من المتعذر على الرب، الخلود، وغيرهما مــن القضايا الماورائية (الميتافيزيقية) المشابهة أن تصبح ظواهر؛ فهي ليست تجريبية. تبقى الميتافيزيقا، إذاً، بعيدة عن متناول العقل البشري.

إلا أن تفكيــك **هيــوم** للسببيــة بــدا هو الآخر قاطعــاً الطريق على ادعــاءات العلم الطبيعــي بامتــلاك حقائــق عامة ضروريــة عن العــالم، لاستناد العلــم النيوتني إلى

الحقيقة المفترضة للمبدأ السببي الذي بات الآن ملتبساً. إذا كانت معارف الإنسان كلها مأخوذة بالضرورة من رصد حوادث جزئية، فإن من المستحيل تعميم هذه الأخيرة على نحوٍ مشروع بوصفها قوانين يقينية، لأن ما يتم إدراكه حسياً هو حشد من الأحداث المنفصلة، دون الوصول، على الإطلاق، إلى ما بينها من ترابط سببي. غير أن **كانط** بقي، مع ذلك، مقتنعاً، دون أدنى شك، بأن نيوتن كان، بالإفادة من سلسلة من التجارب، قد نجح في الإمساك بالمعرفة الحقيقية القائمة على اليقين والشمول المطلقين. مَنْ منهما كان على صواب، **هيوم أم نيوتن**؟ إذ تمكن **نيوتن** من تحصيل معرفة يقينية، ولكن **هيوم** ما لبث أن أثبت استحالة مثل هذه المعرفة، فكيف يكون **نيوتن** قد نجح؟ كيف تكون المعرفة اليقينية ممكنة في كون ظاهراتي؟ إنه عبء نقد العقل المحض لكانط، ومن شأن حله للمسألة أن يلبي مطالب **هيوم** و**نيوتن** كليهما، مستلزمات نزعة الشك والعلم على حدٍّ سواء - وصولاً، بالتالي، إلى حل ثنائية نظرية المعرفة (الابستمولوجيا) الحديثة الأساسية المشدودة بين النزعتين التجريبية والعقلانية.

طالما دأبت آيات وضوح وحتمية الحقائق الرياضية الصارمة على طمأنة العقلانيين - وعلى رأسهم **ديكارت، سبينوزا، ولايبنتز** - إلى أن لعقل الإنسان، في عالم الشك الحديث، أقله، أساساً صلباً واحداً للحصول على المعرفة اليقينية. ولطالما كان كانط نفسه مقتنعاً بأن العلم الطبيعي يقترب من حيث الدقة من مستوى المثل الأعلى للرياضيات. وبالفعل فإن كانط نفسه كان، بالانطلاق من هذه القناعة، قد أسهم مساهمة ذات شأن في كوزمولوجيا **نيوتن**، مبيناً أن الشمس والكواكب تعزز وتتولى، بموجب سلسلة من القوى الفيزيائية القابلة للقياس والحتمية الصارمة، جملة الحركات التي حددها كوبرنيك وكبلر. من المؤكد أن كانط لم يلبث، في سعيه إلى مد نمط المحاكمة الرياضية إلى الميتافيزيقا، أن بات مقتنعاً بعجز العقل المحض في مثل هذه الأمور. غير أن الحقيقة الرياضية بدت واضحة النجاح في إطار حدود التجربة الحسية، كما في العلم الطبيعي.

غير أن العلم الطبيعي بقي، لتركزه على العالم الخارجي عبر الحواس، مكشوفاً أمام نقد **هيوم** القائل بأن من شأن المعرفة أن تكون، عندئذ، عرضية أو طارئة، ومن

شأن ضرورتها الظاهرية أن تكون نفسية فقط. وحسب محاكمة هيوم، التي تعين على **كانط** أن يسلم بها، فإن من غير الممكن أن تكون القوانين اليقينية للهندسة الإقليدية مستمدة من الملاحظة التجريبية. ومع ذلك فإن العلم النيوتني قائم بوضوح على أساس الهندسة الإقليدية. إذا قيل: إن قوانين الرياضيات والمنطق خارجة من صلب العقل الإنساني، فكيف يمكن الزعم بأنها تخص العالم يقيناً؟ ثمة عقلانيون مثل ديكارت مالوا ببساطة إلى افتراض نوع من التطابق بين العقل والعالم، غير أن **هيوم** سارع إلى إخضاع ذلك الافتراض لنقد مدمر. ومهما يكن فإن تطابق العقل - العالم جرى افتراضه المسبق بوضوح، بل وتسويغه على ما يبدو، في الإنجاز النيوتني، الأمر الذي كان **كانط** متأكداً منه.

كان من شأن حل **كانط** غير الاعتيادي الخارق أن يطرح أن التطابق بين العقل والعالم مبرر فعلاً في العلم الطبيعي، ولكن ليس بالمعنى الساذج المعتمد من قبل، بل بالمعنى النقدي الذي يشي بأن «العالم» الذي يفسره العلم هو عالم منظم سلفاً من قبل أداة العقل المعرفية الخاصة. فالعقل البشري ليس برأي كانط، من النوعية التي تستقبل بيانات الحواس سلبياً. إنه، بالأحرى، يبادر، بفاعلية، إلى هضم تلك البيانات وتركيبها، ومن ثم فإن الإنسان لا يعرف الواقع الموضوعي بدقة إلا بمقدار ما يكون ذلك والواقع منسجماً مع بُنى العقل الأساسية. إن العالم الذي يتناوله العلم متوافق مع مبادئ موجودة في العقل، لأن العالم الوحيد المتاح لهذا العقل منظم سلفاً وفقاً لعمليات العقل الخاصة. ما من معرفة إنسانية للعالم إلا وتكون آتية عبر مقولات العقل البشري. كما أن حتمية المعرفة العلمية ويقينيته مستمدتان من العقل، ومتجذرتان في إدراك العقل وفهمه للعالم. ليستا مستمدتين من طبيعة مستقلة عن العقل، الذي تستحيل معرفته بحد ذاته في أي وقت. ما يعرفه الإنسان عالم مخترق بمعرفته، أما السببية وجملة القوانين الحتمية للعلم فهي مترسخة في إطار معرفته. عمليات الرصد والمراقبة وحدها لا توفر للإنسان أي قوانين محددة؛ لعل الصحيح هو أن تلك القوانين تعكس التنظيم الذهني للإنسان. ففي فعل المعرفة الإنسانية، لا يتطابق العقل مع الأشياء؛ لعل الصحيح هو أن الأخيرة تتطابق مع العقل.

كيف توصل **كانط** إلى هذا الاستنتاج التاريخي الحاسم؟ انطلق من ملاحظة أنه إذا كان كل المضمون الذي يمكن استخلاصه من التجربة قابلاً للتحصيل من المحاكمات الرياضية، فإن فكرتي المكان والزمان تبقيان. ومن هنا استنتج أن أي حدث معاش بالحواس موضوع آلياً في إطار من العلاقات المكانية والزمانية. فالمكان والزمان «شكلان قبْليان من أشكال حساسية الإنسان»: إنهما يشرطان ما يتم إدراكه عبر الحواس. باستطاعة الرياضيات وصف العالم التجريبي بدقة، لأن المبادئ الرياضية تنطوي بالضرورة على نسق المكان والزمان، وهذان الأخيران يشكلان أساس التجربة الحسية: إنهما يشرطان ويهيكلان أي رصد تجريبي. المكان والزمان ليسا، إذاً، مستخرجين من التجربة، بل هما مفترضان سلفاً في التجربة. لا يُرصدان أبداً على أنهما كذلك، بل هما يؤسسان ذلك السياق الذي يتم في إطاره رصد جميع الأحداث. تتعذر معرفة وجودهما في الطبيعة بمعزل عن العقل، غير أنه من المتعذر أيضاً معرفة العالم بالعقل بمعزل عنهما.

لا يمكن القول، إذاً: إن المكان والزمان سمتان للعالم نفسه، لأنهما موضوعا مسهماً في فعل الرصد البشري. فهما متجذران معرفياً في طبيعة العقل، لا وجودياً في طبيعة الأشياء. ولأن القضايا الرياضية مستندة إلى بدهيات مباشرة لعلاقات مكانية، فإنها مهيكلة قَبْلياً في العقل وليست مستمدة من التجربة - ولكنها مع ذلك صالحة للتجربة التي ستمتثل، بالضرورة، لشكل المكان القبلي. من المؤكد أن العقل المحض يصبح حتماً أسيراً للتناقض إذا ما حاول تطبيق هذه الأفكار على العالم ككل - ليتحقق مما هو حقيقي بعد كل التجارب الممكنة - كما في محاولة إثبات ما إذا كان الكون محدوداً أم بلا حدود على صعيدي الزمان والمكان. أما فيما يخص العالم الظاهراتي الذي يتعايش الإنسان معه، فإن الزمان والمكان ليسا مجرد مفهومين قابلين للتطبيق؛ إنهما مكوّنان أساسيان من مكوّنات مجمل التجربة الإنسانية مع ذلك العالم، إطاران مرجعيان إلزاميان بالنسبة إلى المعرفة الإنسانية.

يضاف، إن المزيد من التحليل يكشف عن أن طابع العقل وتركيبه يُخضعان الأحداث التي يدركها في الزمان والمكان لمبادئ قبلية أخرى - تحديداً، لمقولات الفهم،

مثـل قانون السببية. وهـذه المقولات تقوم، بدورهـا، بإضفاء ضرورتهـا على المعرفة العلمية. لا مجال للتحقق مما إذا كانت جميع الأحداث مترابطة سببياً في العالم الذي هـو خارج العقل، غـير أن من الممكن القول بثقة ويقين، لأن العـالم الذي يتعايش معه الإنسان محدد حتماً باستعدادات عقله. إن الأحداث في عالم المظاهر مترابطة سببياً، مـا يمكّن العلم مـن السير قدماً. إن العقل لا يستخلص الأسباب والنتائج من عمليات الرصد والملاحظة، غير أنه يكون من البداية عاكفاً على ممارسة ملاحظاته في سياق تكـون فيه الأسباب والنتائـج حقائق مفترضة مسبقاً: فالسببيـة في المعرفة الإنسانية ليست مستمدة من التجربة، بل مجلوبة إلى التجربة.

مـا يصـح على الأسبـاب والنتائج يصـح أيضاً علـى مقولات الفهـم الأخرى مثل الجوهـر، والكميـة، والعلاقة. وفي غيـاب مثل هذه الأطـر المرجعيـة الأساسية، مثل هـذه المبادئ التفسيريـة القَبْلية، من شأن العقل البشـري أن يبقى عاجزاً عن إدراك عالمه. كان مـن شأن التجربة الإنسانية أن تكون فوضى مستحيلة، تنوعاً عديم الشكل كليـاً ومشتتاً، لـولا قيام شعور الإنسان وفهمه، من منطلـق طبيعتهما بالذات، بتحويل تلـك الفوضى ذات الوجـوه المتعددة، إلى إدراك حسي موحد، بوضعها في إطار زماني ومـكاني، وبإخضاعها لجملـة المبادئ النـاظمـة المتمثلة بمقـولات السببية، الجوهر، وغيرهما. ليست التجربة إلا تركيبة من صنع العقل مفروضة على الإحساس.

إن الأشـكال والمقـولات القبليـة تفيـد بوصفهـا شروطـاً مطلقة للتجربـة. ليست مقـروءة خارج التجربة، بل في قلبها. إنها قبلية، ولكنها قابلة للتطبيق تجريبياً فقط لا ميتافيزيقيـاً. فالعالم الوحيد الذي يعرفه الإنسـان هو عالم الظواهر، عالم «المظاهر والاستعراضـات»، وذلك العالم ليس موجوداً إلا بمقدار مـا يسهم الإنسان في إنشائه وهيكلته. لا نستطيع معرفة الأشياء إلا نسبة إلى أنفسنا. المعروفة محصورة بالتأثيرات الحسية للأشياء فينا، وهذه الظواهر أو المظاهر تبدو وكأنها مهضومة سلفاً. وخلافاً للافتراضـ المألوف، لا يبادر العقـل البتة إلى اختبار ما هو «هنـاك في الخـارج» بمعزل عن العقل، متمثلاً بنوع واضح، غير مشوش من عكس «الواقع» الموضوعي. لعل «الواقع» بالنسبة إلى الإنسان هو واقع من صنعه هو، والعالم بذاته يجب أن يبقى شيئاً يستطيع المرء أن يفكر فيه فقط، دون أن يعرفه مطلقاً.

أمـا النظـام الذي يـراه الإنسان في عالمه فليس، إذًا، إلا نظامـاً كامناً لا في ذلك العالم بل في عقله: لعل العقل يجبر العالم على الامتثال لتنظيمه. ما من تجربة حسية إلا وتمت إسالتها عبر مصفاة البنى القبلية الإنسانية. والإنسان يستطيع بلوغ معرفة العالم يقيناً، لا لأنه يمتلك قوة اختراق العالم بحد ذاته واستيعابه، بل لأن العالم الذي يدركـه ويفهمه هو عالم مشبع سلفاً بمبادئ تنظيمـه الذهني الخاص. وهذا التنظيم هـو المطلق، لا ذلك العائد إلى العالم نفسه، الذي يبقى، في النهاية، بعيداً عن متناول المعرفة البشرية. غير أن كانط أصر، من منطلق كون تنظيم الإنسان الذهني مطلقاً، على القول بأن الإنسان قادر على أن يعرف، بيقين أصيل وصادق – أي أن يعرف العالم الوحيد الذي يستطيع اختباره، عالم الظواهر.

لا يتلقى الإنسان معارفه كلها، إذًا، من التجارب، غير أن معارفه هذه تقوم، بمعنى مـن المعاني، باقتحام تجاربـه في أثناء عملية المعرفة. وعلى الرغم من أن كانط انتقد **لايبنتز** والعقلانيين على إيمانهم بقدرة العقل وحده دون أي تجربة حسية على حساب الكـون، (لأن المعرفة، برأي كانـط، تتطلب الوقوف على الجزئيات)، فإنه انتقد أيضاً **لوك** والتجريبيين على إيمانهم بقدرة الانطباعات الحسية وحدها، في غياب مفاهيم الفهـم القبليـة، على الإفضـاء، بالمطلـق، إلى المعرفة، (لأن الجزئيـات تبقى عديمة المعنى في غياب المفاهيم العامة التي تتم ترجمتها من خلالها). كان **لوك** على صواب في إنـكار وجود أي أفكار كامنة بمعنـى تمثيلات ذهنية للواقع المادي، ولكنه على خطأ في إنـكار المعرفة الشكلية الكامنة. فكما أن الفكـر دون إحساس فارغ، فإن الإحساس دون فكر أعمى. فقط بالتضافـر يستطيع الفهم والإحساس أن يوفرا معرفة صحيحة موضوعياً عن الأشياء.

بنظـر كانط، كان تقسيم الأطروحـات إلى تلك المستندة إلى الذكاء المحض (التي هـي ضرورية ولكنها حشـو أو لغو) من جهة، وتلك المستنـدة إلى الإحساس الخالص (التي هي فعلية ولكنها غير ضرورية) من جهة ثانية، يتطلب مقولة ثالثة وأكثر أهمية، مقولـة منطوية علـى الفعل المتضافر بحميمية للملكتين كلتيهمـا. ففي غياب مثل هذا التضافـر من شـأن أي معرفة يقينية أن تبقى مستحيلـة. لا يستطيع أحدنا معرفة أي

شيء عن العالم بمجرد التفكير؛ لا يستطيع ذلك بمجرد الإحساس، أو حتى بالإحساس ومن ثم التفكير بالأحاسيس. لا بد للمنوالين من أن يكونا متداخلين ومتزامنين.

كان تحليل **هيوم** قد أثبت عجز العقل البشري المطلق عن امتلاك المعرفة اليقينية عن العالم، لأن النظام الظاهري لجميع التجارب السابقة لم يستطع ضمان النظام لأي تجارب مستقبلية. ليس السبب قابلاً للفهم - المباشر في العالم، والعقل لا يستطيع التوغل إلى ما بعد حجاب التجارب الظاهراتية لحشد الجزئيات المبعثرة. ومن ثم فقد بات واضحاً **لكانط** أننا إذا أخذنا كل معارفنا عن الأشياء من الإحساس وحده، فلن يكون ثمة أي يقين. إلا أن كانط ما لبث بعد ذلك أن تجاوز هيوم، إذ أقر بمدى تقدم تاريخ العلم بالاستناد فقط إلى جملة نزعات واستعدادات نظرية غير مستمدة من التجربة، وإن محبوكة سلفاً في نسيج الملاحظة العلمية. كان يعلم أن نظريات **نيوتن وغاليليو** لم تكن قابلة لأن تُستخلص من الملاحظات وحدها، لأن الملاحظات العرضية الخالصة غير المنظمة سلفاً وفق التصميم والافتراض الإنسانيين لا تستطيع البتة أن تفضي إلى أي قانون عام. يستطيع الإنسان أن يستخلص من الطبيعة قوانين كلية شاملة لا عبر الانتظار السلبي للأجوبة من الطبيعة مثل التلاميذ، بل فقط من خلال اتخاذ موقف القاضي المعين والمبادرة إلى طرح الأسئلة الحصيفة والذكية التي ستكون كاشفة على نحو مدروس ودقيق على هذه الطبيعة. من ناحية لا بد للعالم من التجارب للتحقق من أن فرضياته صحيحة، وقوانين طبيعية سليمة بالتالي؛ فقط بالاختبارات يستطيع أن يتأكد من عدم وجود استثناءات، ومن أن مفاهيمه مفاهيم صحيحة للفهم وليست خيالية فقط. ومن الناحية الأخرى، لا بد للعالم أيضاً من توافر فرضيات قبلية حتى لمقاربة العالَم، لرصده واختباره على نحوٍ مثمر. ووضع العلم، بدوره، يعكس طبيعة التجربة الإنسانية كلها. فالعقل البشري لا يستطيع أن يعرف يقيناً إلا ما أخضعه، بمعنى من المعاني، للاختبار.

معرفة الإنسان ليست، إذًا، مطابقة للأشياء، بل الأشياء مطابقة لمعرفة الإنسان. فالمعرفة اليقينية ممكنة في كون الظواهر، لأن العقل البشري يضفي على ذلك الكون نظامه المطلق الخاص. وهكذا فإن كانط قد أعلن ما باتت تُعرف باسم «ثورة كانط

الكوبرنيكيــة»: كان كوبرنيك قد أدرك حركة السماوات بالانطلاق من الحركة الفعلية للراصـــد، وقد نجح كانط بالمثل في تفســير نظام العالم المدرك بالانطلاق من النظام الفعلي للراصد[58].

بالتصدي للجدل (الديالكتيك) البادي غير القابل للحل بين نزعة الشك الهيومية (نسبــة إلى **هيــوم**) والعلــم النيوتنــي، نجح **كانـط** في تسليط الضوء علــى حقيقة أن عمليــات الرصــد البشرية للعالم لم يسبق لهــا، بالمطلق، أن كانــت محايدة، أن كانت بريئــة من أحكام نظريــة مفروضة قبليــاً. فالمثل الأعلى البيكـوني لتجريبية متحررة مــن «التوقعــات» إن هــو إلا ضــرب من ضــروب الاستحالــة. لا جدوى منــه في العلم، كمــا ليس ممكنــاً تجريبياً، لعدم وجــود أي رصد تجريبي وأي اختبــار إنساني، نقي، محضــ، محايد، دون أي افتراضات لاشعوريــة أو ترتيبات قبلية. ومن منطلق المعرفة العلميــة، مــن غير الممكن القــول إن العالم موجــود ناجزاً وحده بأشــكال وصيغ قابلة للفهم، يستطيع الإنسان تجريبياً أن يكشفها شرط قيامه بتحرير عقله من التصورات المسبقــة وشحــذ حواســه بالتجربة. لعــل الأصح هو أن العــالم الذي يدركــه الإنسان ويحاكمــه متشكل بفعل إدراكه ومحاكاته بالذات. فالعقل ليس سلبياً؛ إنه مبدع، دائب علــى البناء والهيكلة. من غير الممكن مجرد التعرف على الجزئيات المادية والمسارعة بعــد ذلك إلى إقامة الروابط فيما بينها عبر جســور المقولات النظرية. لعل الصحيح هو أن الجزئيات بحاجة إلى تصنيف قبلي ما؛ كي تصبح قابلة للتعرف بالمطلق. لجعل المعرفــة ممكنة، أقدم العقل، بالضــرورة، على فرض طبيعة معرفته هو على معطيات التجربــة، فلم تكــن معرفة الإنسان وصفاً للواقع الخارجي بوصفــه واقعاً خارجياً، بل نتاجاً، إلى درجة حاسمة، لأداة الذات المعرفية. فقوانين العمليات الطبيعية إن هي إلا نتاج تنظيم الراصد الداخلي متفاعلاً مع أحداث خارجية غير قابلة، بحد ذاتها، لأن تُعــرف، بالمطلق. لا التجريبية المحضة (دون بُنى قبلية) ولا العقلانية الخالصة (دون أدلة حسية) مؤهلة، إذًا، لتشكيل إستراتيجية معرفية قابلة للحياة.

تعرضــت مهمــة الفيلسوف، إذًا، لعمليــة إعادة تحديد جذريــة. لم يعد قادراً على استهداف تحديد تصور ميتافيزيقي للعالم بالمعنى التقليدي، بل بات ملزماً بالمبادرة،

بدلاً من ذلك، إلى تحليل طبيعة عقل الإنسان وحدوده. فالعقل، بالرغم من عجزه عن الحسم قبلياً في قضايا متعالية على التجربة، قادر على تحديد جملة العوامل المعرفية الجوهرية بالنسبة إلى التجربة البشرية، وعلى إغناء التجربة كلها بنظامه. باتت مهمة الفلسفة الحقيقية متمثلة، إذاً، بمعاينة البنية الشكلية للعقل، لأنه المكان الوحيد الذي يمكن الاهتداء فيه إلى الجذر والأساس الحقيقيين لمعرفة العالم اليقينية.

لم تكن النتائج المعرفية لثورة كانط الكوبرنيكية بلا عواقب مقلقة. كان كانط قد أعاد ربط العارف بالمعروف، ولكن دون ربطه بأي واقع موضوعي، بالموضوع ذاته. بدا وكأن العارف والمعروف قد توحدا في نوع من السجن الأناني. فالإنسان يعرف، كما سبق **للأكويني وأرسطو** أن قالا بالفعل، لأنه يحاكم الأمور عبر أداة المبادئ القبلية؛ إلا أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف ما إذا كانت لهذه المبادئ الداخلية أي علاقة بالعالم الحقيقي، أو بأي حقيقة أو كينونة مطلقة خارج العقل البشري. ليس ثمة أي تسويغ إلهي لجملة مقولات العقل المعرفية، مثل مقولة نور العقل الفاعل (**لومن إنتلكتوس آجنتس Lumen intellectus agentis**) عند توما الإكويني. لا يستطيع الإنسان أن يقرر ما إذا كانت لمعرفته أي علاقة محددة بحقيقة كلية ما، أم هي حقيقة إنسانية مجردة. فقط الضرورة الذاتية لمثل هذه المعرفة هي المؤكدة. وبالنسبة إلى العقل الحديث، تبقى الحصيلة الحتمية لأي عقلانية نقدية وأي تجريبية نقدية متمثلة بنوعٍ من الذاتية الكانطية المحصورة بعالم الظواهر: لا يتمتع الإنسان بأي رؤية ضرورية مخترقة للمتعالي، أو مخترقة للعالم بوصفه عالماً. فالإنسان لا يستطيع معرفة الأشياء إلا كما تتراءى له، لا كما هي بذاتها. استعادياً بقيت النتائج طويلة الأمد لكل من الثورتين الكوبرنيكية والكانطية غامضة وضبابية أساساً، محرِّرة ومختزِلة في الوقت نفسه. الثورتان، كلتاهما، أيقظتا الإنسان وشدَّتا انتباهه نحو واقع جديد أكثر تحلياً بروح المغامرة. غير أنهما، كلتيهما، دأبتا، في الوقت نفسه على إزاحة الإنسان جذرياً – الأولى من مركز الكون، والثانية من المعرفة الحقيقية لذلك الكون. وهكذا فإن الاغتراب الكوزمولوجي بات متضافراً مع الاغتراب المعرفي.

بمعنى من المعاني، يمكن أن يقال: إن **كانط** قام بقلب الثورة الكوبرنيكية، إذ أعاد الإنسان من جديد إلى مركز كونه من منطلق دور العقل الإنساني المركزي في تأسيس نظام العالم. إلا أن ادعاء الإنسان مركزية كونه المعرفي لم يكن سوى الوجه الآخر لإقراره بحقيقة أنه لم يعد قادراً على الاضطلاع بمهمة إقامة أي احتكاك مباشر بين عقل الإنسان ونظام الكون الأصلي والجوهري. صحيح أن كانط نجح في «أنسنة» العلم، ولكنه، إذ حقق هذا، أبعد العلم عن أي أساس يقيني مستقل عن عقل الإنسان، مثل ذلك الذي سبق للعلم الديكارتي والبيكوني -برنامجي العلم الحديث الأصليين- أن كان متمتعاً به، أو مفترضاً إياه. وعلى الرغم من إسناد المعرفة إلى مطلق جديد -عقل الإنسان- وعلى الرغم، من إضفاء صفات النبل على مكانة كون العقل المركز المعرفي الجديد، من إحدى وجهات النظر، فقد بات واضحاً أن معرفة الإنسان مركبة ذاتياً ومفككة أساساً بالتالي - نسبة إلى جملة اليقينيات الفكرية العائدة لأحقاب أخرى، ونسبة إلى العالم نفسه. صحيح أن الإنسان صار من جديد في مركز الكون، ولكن هذا الأخير لم يكن إلا كونه **هو**، لا الكون **المعروف**.

ومع ذلك فإن **كانط** رأى هذا إقراراً ضرورياً بحدود العقل البشري، إقراراً كان من شأنه، ويا للمفارقة! أن يميط اللثام عن حقيقة أكبر أمام الإنسان. كان للثورة وجهان، وجه مرتكز على العلم، وآخر على الدين: كان يحلم بإنقاذ كلٍّ من المعرفة اليقينية والحرية الأخلاقية، كل من إيمانه بنيوتن وإيمانه بالرب. فمن جهة، حاول كانط، عبر تسليط الضوء على ضرورة جملة أشكال ومقولات العقل القبلية لإثبات صحة العلم. ومن الجهة الأخرى سعى، من خلال إظهار حقيقة أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلا الظواهر، دون الأشياء ذاتها، إلى الإفساح في المجال لسلسلة حقائق الإيمان الديني والعقيدة الأخلاقية.

برأي **كانط**، لم تكن محاولة الفلاسفة وفقهاء اللاهوت الرامية إلى عَقْلَنَة الدين، إلى توفير أساس عقلي محض لجملة العقائد الإيمانية، قد نجحت إلا في إنتاج كرنفال فضائحي من الصراعات: الفتاوى، والمواعظ، وموجات الشك. وإصرار كانط على حصر سلطة العقل بالعالم الظاهري، جاء محرِّراً للدين من تطفل العقل المتعثر والسمج. يضاف إلى ذلك أن العلم لن يعاود الدخول في أي صراع مع الدين بعد مثل

هــذا التقييــد والحصـر. وبما أن الحتمية السببية لصورة عــالم العلم الميكانيكية من شأنهــا أن تنكر حريــة إرادة النفس أو الروح، بالرغم مــن أن مثل هذه الحرية يجب افتراضهــا سلفاً في أي نشاط أخلاقي أصيل، فــإن كانط رأى أن تقييده لصلاحيات العلم بما هو ظاهري، إقراره بجهل الإنسان فيما يخص الأشياء بذاتها، قد أفسح في المجــال أمام إمكانية الإيمان. بوسع العلم ادعــاء معرفة معينة للمظاهر، غير أنه لم يعد قادراً على التباهي المتغطرس بمعرفة الحقيقة كلها، وهذا بالتحديد أتاح لكانط فرصــة التوفيق بــين الحتمية العلمية من جهة والإيمــان الديني مع الأخلاق من جهة ثانيــة. فالعلم وحــده عاجز عن الإقدام، علــى نحوٍ مشروع، على إلغــاء إمكانية كون حقائق الدين صحيحة أيضاً.

كان **كانــط** يــرى، إذًا، أن على المرء، بالرغم من عجزه عن معرفة وجود الرب، أن يصــدق أنه موجود كي يتصرف تصرفاً أخلاقياً. لــذا فإن الإيمان بالرب مبرر، على الصعيدين الأخلاقي والعملي، وإن لم يكن قابلاً للإثبات بالدليل. إنها مسألة اعتقاد أكــثر منها قضية معرفة. فالأفكار عن الــرب، وعن خلود الروح، وعن حرية الإرادة لا تمكن معرفــة مدى صحتها بالطريقة نفسها المعتمدة لمعرفــة قوانين الطبيعة من قبل نيوتــن. إلا أن المــرء يستطيع، مــع ذلك، أن يؤدي واجبه إذا لم يكــن هناك أي رب، أو أي إرادة حرة، أو إذا تلاشت روحه مع الموت. هذه الأفكار يجب التسليم بها على أنها صحيحة للأسباب آنفة الذكر. إنها ضرورية للمراهنة على نوع من الوجود الأخلاقي. ومــع القفزات المتقدمة التي حققتها المعرفة العلمية والفلسفية، لم يعد العقل الحديث قــادراً علــى إقامة صَــرْح الدين على أي أســاس كوزمولوجــي أو ميتافيزيقي، بل لعله يستطيع، بدلاً من ذلك، أن يدخل الدين في هيكل الوضع الإنساني بالذات – وقد كانت هذه هي الرؤية الحاسمة التي من خلالها تمكن **كانط**، مستلهماً روح روسو ولوثر قبله، مــن تحديد اتجــاه الفكر الديني الحديث. تحرر الإنسان ممــا هو خارجي وموضوعي لابتــكار رده الدينــي على الحيــاة. إن التجربــة الشخصية الداخليــة، لا الاستعراض الخارجي أو الإيمان الدوغمائي، هي الأساس الصحيح والحقيقي للمعنى الديني.

حسب تعبير **كانط**، يستطيع الإنسان أن يرى نفسه من وجهتي نظر مختلفتين، بل حتى متناقضتــين – علمياً، بوصفه «ظاهرة»، موضوعاً خاضعاً لقوانين الطبيعة؛ وأخلاقياً،

بوصفه شيئاً بحد ذاته، «نومناً» (حقيقة مطلقة) يمكن التفكير بها (لا معرفتها) على أنها حرة، خالدة، وخاضعة للرب. هنا بالذات وجدت التأثيرات الهيومية والنيوتنية في تطور كانط الفلسفي نفسها أمام تحدي المُثُل الأخلاقية الإنسانية الكونية الشاملة لدى روسو، الذي كان قد دأب على تأكيد أولوية الشعور على العقل في التجربة الدينية، والذي كانت مؤلفاته قد مارست تأثيراً ذا شأن على كانط، معزِّزة الجذور الأعمق لإحساس كانط بالواجب الأخلاقي الممتدة إلى طفولته الإيمانية والتقووية الصارمة. إن تجربة الواجب الداخلية الدافعة إلى الفضيلة الأخلاقية القائمة على نكران الذات أتاحت لكانط فرصة التعالي على عيوب ونواقص صورة العقل الحديث للعالم، وهي أعباء ثقيلة في غياب مثل هذه التجربة، هذا العقل الذي كان قد اختزل العالم القابل لأن يُعرف إلى عالم قائم على المظهر والضرورة الميكانيكية. استطاع **كانط**، إذًا، أن ينقذ الدين من الحتمية العلمية، تماماً كما سبق له أن كان قد أنقذ العلم من قبضة نزعة الشك المتطرفة.

غير أنه لم ينجح في إنقاذ هذين: الدين والعلم إلا مقابل ثمن تفكيكهما، وحصر المعرفة البشرية بالظواهر واليقينيات الذاتية. من الواضح أن كانط كان، في العمق، مؤمناً بأن القوانين المحركة للكواكب والنجوم هي، آخر المطاف، على علاقة تناغمية أساسية ما مع جملة الضرورات الأخلاقية المتفاعلة في داخله: «ثمة شيئان يملأان القلب بقدرٍ مطرد من التجدد ودائم التزايد من الرهبة والإعجاب: السماوات المرصعة بالنجوم فوقي والقانون الأخلاقي في داخلي.» غير أن كانط كان يعرف أيضاً أنه عاجز عن إثبات تلك العلاقة، وفي حصره لمعرفة الإنسان بالظواهر ظل الصدع الديكارتي بين العقل البشري والكون المادي مستمراً بصيغة جديدة معمقة.

في المسار اللاحق للفكر الغربي، قضى قَدَر **كانط** بأن تميل كفة نقده المعرفي إلى الرجحان مقابل كفة تأكيداته الإيجابية، فيما يخص كلاً من الدين والعلم على حدٍّ سواء. فمن ناحية راح الهامش الذي وفره للإيمان الديني يبدو شبيهاً بنوع من الفراغ، لأن الإيمان الديني كان الآن قد فقد جميع أشكال الدعم الخارجي، سواء من العالم التجريبي أم من العقل المحض، وأخذ يبدو متزايد الافتقار إلى المعقولية والملاءمة

الداخليتين بالنسبة إلى شخصية الإنسان الحديث العلماني النفسية. ومن الناحية الثانية، بات يقين المعرفة العلمية، وهو محروم أساساً من أي ضرورة خارجية مستقلة عن العقل بعد هيوم وكانط، مفتقراً أيضاً إلى الدعم من جانب أي ضرورة معرفية داخلية بعد قيام فيزياء القرن العشرين بإحداث انقلاب مسرحي مثير في جملة المقولات النيوتنية والإقليدية التي كان كانط قد افترض أنها مطلقة.

كان نقد **كانط** الثاقب والفاعل قد نجح عملياً في سحب البساط من تحت ادعاءات العقل البشري بامتلاك معارف مؤكدة عن أشياء بذاتها، مستأصلاً من حيث المبدأ أي معرفة إنسانية لأساس العالم. وثمة تطورات لاحقة في العقل الغربي - النسبيات المعمقة المستحدثة ليس فقط من قبل **آينشتاين**، **بوهر**، **وهايزنبرغ**، بل ومن جانب **دارون**، **ماركس**، **وفرويد**؛ من جانب **نيتشه**، **دِلْثي**، **فيبر**، **هايدغر**، **وفيتغنشتاين**؛ من جانب **ساسور**، **لفي شتراوس**، **وفوكو**؛ من جانب **غودل**، **بوبر**، **كوين**، **كون**، مع جيش كامل غيرهم، أيضاً - تمخضت عن تعظيم ذلك التأثير ومضاعفته، وصولاً إلى الإجهاز الكامل على الأساس اللازم لليقين الذاتي الذي بقي كانط شاعراً به. التجربة الإنسانية، بقضها وقضيضها، مركّبة ومهيكلة، بالفعل، بفعل مبادئ لاواعية إلى حدٍّ كبير، ولكن تلك المبادئ لم تكن مطلقة أو خالدة. لعلها كانت شديدة التباين في أحقاب مختلفة، ثقافات متغايرة، طبقات مختلفة، لغات متباينة، أشخاص مختلفين، سياقات وجودية متباينة. وغداة ثورة **كانط** الكوبرنيكية، تعين على العلم، والدين، والفلسفة، جميعاً أن تهتدي إلى أسسها الخاصة للإثبات، لأن أياً منها لم يكن بوسعه ادعاء قدرة الوصول القبلية إلى معرفة طبيعة الكون الأصلية.

غروب شمس ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)

تكشّف مسارُ الفلسفة الحديثة تحت تأثير تمييزات كانط التاريخية. في البداية، تابع خلفاء كانط في ألمانيا في اتجاه غير متوقع بمثاليته. ففي الأجواء الرومنطيقية للثقافة الأوروبية أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، بادر **فيخته**، **شلنغ**، **وهيغل** إلى طرح فكرة أن مقولات المعرفة لدى عقل الإنسان إنْ هي، بمعنى من المعاني، إلا المقولات الوجودية (الانطولوجية) للكون -أي أن معرفة الإنسان لا

تشير إلى أي حقيقة إلهية، لأنها هي نفسها تلك الحقيقة- وإلى بناء نظام ماورائي (ميتافيزيقي) بعقل كلّي يتكشف عبر الإنسان على ذلك الأساس. وبالنسبة إلى هؤلاء المثاليين بات ممكناً توسيع دائرة «الأنا العليا» (مفهوم كانط عن الذات الإنسانية التي تفرض المقولات والمبادئ الاستكشافية الموحدة على التجربة لصياغة المعرفة) توسيعاً جذرياً والاعتراف بها على أنها صفحة من صفحات روح مطلقة تؤلف الحقيقة كلها. كان **كانط** قد قال: إن العقل يوفر الشكل الذي تأخذه التجربة، غير أن مضمون التجربة مستمد تجريبياً من عالم خارجي. أما بالنسبة إلى خلفائه المثاليين فقد بدا أكثر إقناعاً على الصعيد الفلسفي أن يقال: إن المضمون والشكل كليهما يتحددان بالعقل الحاضن لكل شيء، بما جعل الطبيعة، بمعنى من المعاني، صورة أو رمزاً للذات أكثر منها وجوداً مستقلاً كلياً.

إلا أن تأملات الميتافيزيقيين المثاليين، بين أكثرية المفكرين ذوي النزعات العلمية، بقيت عاجزة عن تحقيق قبول فلسفي واسع، خصوصاً بعد القرن التاسع عشر، لأنها لم تكن قابلة للاختبار تجريبياً، كما لم تبد بنظر كثيرين ممثلة لمزاج المعرفة العلمية أو التجربة الحديثة لكون مادي موضوعي ومتميز وجودياً (انطولوجياً). فالمادية، وهي الصفحة الميتافيزيقية المعاكسة للمثالية، بدت أفضل عكساً لنوعية الدليل العلمي المعاصر. ومع ذلك فإن المادية، هي الأخرى، قامت على افتراض جوهر نهائي غير قابل للاختبار -المادة بدلاً من الروح- وأخفقت بوضوح في تسويغ الفينومينولوجيا الذاتية للوعي الإنساني، وشعور الإنسان بأنه كيان إرادي شخصي مختلف، من حيث الطابع، عن العالم الخارجي الموضوعي اللاواعي. غير أن المادية، أو أقله الطبيعية - الحالة المنطلقة من القول بأن جميع الظواهر قابلة في النهاية للتفسير بأسباب طبيعية .، لأنها بدت الأكثر تطابقاً مع الرواية العلمية لقصة العالم، نجحت في التأسيس لإطار مفهومي أو نظري أكثر إقناعاً من نظيره الذي أسَّسَته المثالية. ومع ذلك فإن أشياء كثيرة في مثل هذا التصور بقيت غير مقبولة كلياً لدى الوعي الحديث، سواء بسبب شكوك حول تمام ويقينية المعرفة الإنسانية، بسبب نقاط غامضة في الأدلة العلمية نفسها، أم بسبب عوامل دينية أو نفسية متضاربة مختلفة.

كان الخيار الميتافيزيقي الآخر المتوافر، إذاً، شكلاً من أشكال الثنائية العاكسة للموقفين الديكارتي والكانطي، شكلاً بدا أفضل تمثيلاً لتجربة الفصل الحديثة المشتركة بين العالم الموضوعي المادي من جهة والوعي الإنساني الذاتي من الجهة المقابلة. غير أن طبيعة الموقف الديكارتي - الكانطي بدت، مع العزوف المتزايد للعقل الحديث عن المطالبة بأي بعد متعالٍ، مانعة، أو أقله، شديدة الإرباك، لأي تصور ميتافيزيقي متماسك. وبالنظر إلى انقطاع التجربة الحديثة (ثنائية الإنسان والعالم، العقل والمادة) من جهة والضياع المعرفي الناجم عن ذلك الانقطاع (كيف يستطيع الإنسان افتراض معرفة ما هو منفصل تماماً ومختلف جذرياً عن وعيه الخاص؟) من جهة ثانية، فقدت الميتافيزيقا بريقها التقليدي في المشروع الفلسفي. بوسع المرء معاينة العالم بوصفه عالماً، أو التجربة الإنسانية بوصفه محللاً استبطانياً؛ أو باستطاعته تجنب الثنائية عن طريق التسليم بأن عالَم الإنسان غامض وطارئ على نحوٍ إشكالي يستعصي حله، والمبادرة، بدلاً من ذلك، إلى الدعوة إلى تحويله الوجودي أو الذرائعي (العملي - البراغماتي) من خلال فعل صادر عن الإرادة. إلا أن نظاماً كونياً قابلاً للفهم عقلانياً بالنسبة إلى المراقب التأملي بات الآن مستبعداً عموماً.

وهكذا فإن الفلسفة الحديثة السائرة قُدُماً وفق المبادئ المترسخة مع ديكارت ولوك ما لبثت أن بادرت إلى قطع الغصن التقليدي الذي تجلس عليه، إلى تقليص أهمية عِلّة وجودها التقليدية. ففي حين أن الكيان الإشكالي بالنسبة إلى الكائن البشري الحديث متمثل بالعالم المادي الخارجي بتشييئه المجرِّد من الصفة الإنسانية، من منطلق إحدى وجهات النظر، كان العقل البشري نفسه وما ينطوي عليه من آليات معرفية غامضة قد أصبح، من منطلق وجهة نظر أخرى، عقلاً عاجزاً عن انتزاع الثقة والتأييد الكاملين: فالإنسان لم يعد قادراً على تبني تفسير عقله للعالم وعده انعكاساً مرآتياً للأشياء كما هي في الواقع الفعلي. يضاف إلى ذلك أن رؤى فرويد والعلماء المتخصصين بدراسة أعماق النفس زادوا كثيراً من الإحساس بأن تفكير الإنسان بالعالم محكوم بعوامل لاعقلانية، لا يمكنه التحكم بها، كما لا يمكنه أن يعيها وعياً كاملاً. من هيوم وكانط وصولاً إلى داروين، وماركس، وفرويد ومن جاؤوا بعدهم، ثمة استنتاج باعث على القلق بدا محتوماً لا مهرب

منــه: إن فكر الإنسان محدَّد، ومهيكل، ومشــوَّه حسب أقوى الاحتمالات، بحشد من العوامــل المتشابكة: مقولات متأصلة ولكن غير مطلقة، عادات، تاريخ، ثقافة، طبقة اجتماعيــة، بيولوجيا، لغة، خيال، عاطفة، اللاوعي الشخصي، اللاوعي الجماعي. في النهاية يتعذر التعويل على العقل البشري بوصفه حكماً دقيقاً بالنسبة إلى الواقع. لم يعد الدفاع عن اليقينية الديكارتية الأصلية، تلك التي سبق لها أن شكلت أساساً للثقة الحديثة بعقل الإنسان ممكناً.

مــن الآن، وصاعــداً، باتت الفلسفــة عاكفة علــى الاهتمام إلى حــدٍّ كبير بتفسير جملــة المشــكلات المعرفية، عبر تحليل اللغــة، من خلال فلسفة العلــوم، أو عن طريق التحليــلات الظواهراتيــة (الفينومينولوجيــة) والوجودية للتجربــة الإنسانية. وعلى الرغــم من التضارب الحاصل علــى صعيد الأهداف والأطروحــات فيما بين مدارس القرن العشرين الفلسفية المختلفة، ثمة توافق عام حول نقطة واحدة حاسمة: استحالة إدراك أي نظــام كوني موضوعي بالعقــل الإنساني. ونقطة التوافق تلك تمت مقاربتها مــن مواقع مختلفة اتخذها فلاسفة متباينون تباين بيرتراند راسل، ومارتن هايدغر، ولدفيــغ فيتغنشتاين: لأن العلم التجريبي وحــده قادر على التمخض عن معارف قابلة للإثبــات، أقلــه قابلة للتوثيق مؤقتاً، ومثــل هذه المعارف لا تخصــص إلا العالم الطبيعي الطارئ العائد للتجربة الحسيــة، أطروحات ميتافيزيقية غير قابلة للبرهنة ومتعذرة الاختبــار ذات علاقة بالعالم ككل غــير ذات معنى حقيقي (الوضعية المنطقية). ولأن التجربــة الإنسانية -المحــدودة، المشروطة، الإشكالية، الفردية- هــي كل ما يستطيع الإنســان أن يعرفه، فإن الذاتيــة الإنسانية وطبيعة الكائن الإنســاني بالذات تتوليان، بالضــرورة، اختراق أي محاولات رامية إلى امتــلاك تصور عالمي موضوعي بعيد عن الانحياز، إنكارها أو إبطال مصداقيتها (الوجودية والظاهراتية [الفينومينولوجيا]). ولأن معنــى أي عبــارة لا يمكن الاهتــداء إليه في استعمال وسيــاق معينين، ونظراً لأن التجربــة الإنسانية مهيكلة أساساً باللغــة، وإنْ لم يكن افتراض علاقة مباشرة ما بين اللغــة وبين أي تركيبة مستقلــة أعمق في العالم ممكناً، فإن علــى الفلسفة ألّا تهتم إلا بنــوع مــن الإيضاح للغة في استعمالاتهــا الملموسة العديدة دون أي التــزام بأي إدراك جزئي مجرد للواقع (التحليل اللغوي).

علـى أساس جملة هذه الرؤى الكثيرة المتفاعلة والمتشابكة، تعرض الاعتقاد بقدرة عقـل الإنسان على إحراز، أو وجوب محاولته تحصيـل، نظرة ميتافيزيقية عامة على غـرار مـا كان مفهومـاً تقليدياً، لما يشبـه الهجـر وتم التخلي عنه إلى حـدٍّ كبير. مع استثنـاءات قليلـة، جرت إعادة توجيـه المشروع الفلسفي وإقحامـه في عمليات تحليل مشـكلات لغوية، أطروحات علمية ومنطقية، أو معطيات تجارب إنسانية فجة، جميعاً دون أي ذيول أو مضاعفات ميتافيزيقية بالمعنى الكلاسيكي. وإذا كانت «الميتافيزيقا» لا تزال مضطلعة بدور ما قابل للحياة، إضافةً إلى بقائها إحدى وصيفات الكوزمولوجيا العلمية، فإن من شأن هذا الدور أن يبقى محصوراً بتحليل تلك العوامل المختلفة المؤلِّفة للمعرفـة الإنسانيـة – أي بمواصلة عمـل كانط مع مقاربة تكون أكـثر نسبية من جهة وأعلـى حساسية من جهة ثانية في الوقت نفسه؛ لحشـد العوامل الكثيرة القادرة على التأثير في التجربة الإنسانية واختراقها: أعني حشد التجارب التاريخية، الاجتماعية، الثقافيـة، اللغوية، الوجودية، والنفسية (السايكولوجيـة). غير أن التركيبات الكونية لم تعد تؤخذ مأخذ الجد.

ومـع صيرورة الفلسفة أكثر اتصافاً بالصفـة التقنية – الفنية، أشد اهتماماً بعلم المنهـج (الميثودولوجيا)، وأقوى نزوعاً إلى التحلـي بالسمات الأكاديمية البحثية، ومع تزايد كتابة الفلاسفة لا للجمهور بل لبعضهم بعضاً، فإن اختصاص الفلسفة فَقَدَ جزءاً كبـيراً من خطورتـه وأهميته السابقتين بالنسبة إلى الشخص العادي الذكي، ففقد، مـن ثم، جزءاً كبـيراً من نفوذه الثقـافي السابق. بات علم الـدلالات (السيمانْتِكْس) أوثـق صلة بالوضوح الفلسفي مـن جملة التأملات الكلية – الكونيـة السابقة، غير أن علـم دلالات الألفـاظ هذا لا ينطوي بالنسبة إلى غـير المتخصصين من المحترفين إلا على قدر محدود جداً من الأهمية. مهما يكن، فإن تفويض الفلسفة ووضعه التقليديين قـد تم التخلي عنهما جراء تطورهما الخاص: ليس ثمة أي نظام، أعمق» كلي الشمول أو متعـالٍ أو أصلي في الكون يمكـن لعقل الإنسان أن يدعي، على نحوٍ مشروع، امتلاك معرفته.

أزمة العلم الحديث

مع وصول كل من الفلسفة والدين إلى هذه الحالة الإشكالية، لم يبق، على ما بدا، سوى العلم لإنقاذ العقل الحديث من سيل اللايقين الجارف. فالعلم حقَّقَ عصراً ذهبياً في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إذ تمكن من قطع أشواط غير عادية في سائر فروعه الرئيسة مع تنظيم مؤسَّسي وأكاديمي واسع الانتشار للبحث، ومع جملة من التطبيقات العملية المنتشرة بسرعة من منطلق الربط المنهجي بين العلم والتكنولوجيا. وتفاؤل العصر ما لبث أن ارتبط على نحوٍ مباشر بالثقة في العلم وقدرته على تحقيق تحسن بلا حدود في وضع الإنسان على أصعدة المعرفة، والصحة، والرخاء العام.

واصل الدين والميتافيزيقا تقهقرهما الطويل، البطيء، غير أن تقدم العلم المستمر - بل والمتسارع في الحقيقة - كان مؤكداً دون أدنى شك. فادعاء الأخير لمعرفة العالم، وإن بقي عرضة لنقد فلسفة ما بعد **كانط**، ظل يبدو ليس معقولاً وحسب بل وغير قابل للمساءلة. وفي مواجهة فاعلية العلم المعرفية المتفوقة والدقة الموضوعية الصارمة لبُناه التفسيرية، اضطر الدين والفلسفة إلى تحديد موقعيهما نسبة إلى العلم، تماماً كما سبق للعلم والفلسفة، في القرون الوسطى، أن اضطرا إلى أن يفعلا الشيء نفسه نسبة إلى جملة تصورات الدين الأقوى ثقافياً. فبالنسبة إلى العقل الحديث كان العلم هو الذي يقدم صورة العالم الأكثر واقعية وجدارة بالثقة - وإن بقيت تلك الصورة محدودة بالمعرفة «التقنية» للظواهر الطبيعية، وبالرغم من مضاعفاتها التمزيقية وجودياً. غير أن تطورين في مسار القرن العشرين ما لبثا أن أحدثا تغييراً جذرياً في مكانة العلم على الصعيدين المعرفي والثقافي، أحدهما نظري ومن داخل العلم، والثاني ذرائعي (براغماتي) ومن الخارج.

تمثل التطور الأول بتعرض الكوزمولوجيا الديكارتية - النيوتنية الكلاسيكية، تدريجياً في البداية ومسرحياً مثيراً بعد ذلك، للانهيار تحت وطأة التأثير التراكمي لسلسلة من التغييرات المذهلة في الفيزياء. فبدءاً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مع اشتغال **ماكسول** بالمجالات الكهرمغنطيسية، تجربة **متشلسون - مورلي**،

واكتشاف **بكرل** للنشاط الإشعاعي، ثم، في أوائل القرن العشرين، مع قيام بلانك بعزل ظواهر الكم ونظريتي أينشتاين الخاصة والعامة في النسبية، وصولاً، آخر المطاف، في عشرينيات القرن العشرين، إلى قيام **بوهر، وهاينزنبرغ**، وزملائهما، بصياغة ميكانيك الكم، تعرضت يقينيات العلم الحديث الكلاسيكي الراسخة والمقيمة منذ أمد طويل للتقويض الجذري، للقلب رأساً على عقب. ومع انتهاء العقد الثالث من القرن العشرين كانت سائر الفرضيات الرئيسة للتصور العلمي السابق قد دُحضت: فرضية أن الذرات وحدات بناء، صلبة غير قابلة للتحطيم في الطبيعة، أن المكان والزمان مطلقان مستقلان أحدهما عن الآخر، أن هناك سببية ميكانيكية خلف كل الظواهر، وأن الرصد الموضوعي للطبيعة أمر ممكن. جاء مثل هذا التحول الجذري في صورة العالم العلمية صاعقاً، وبالنسبة إلى علماء الفيزياء تحديداً أكثر من غيرهم. ففي مواجهة التناقضات الظاهرة في ظواهر ما دون الذرة كتب آينشتاين يقول: «جميع محاولاتي الرامية إلى تكييف الأساس النظري للفيزياء بما يتوافق مع هذه المعرفة أخفقت تماماً. بدا وكأن الأرض قد سُحبت من تحت أقدامنا فبقينا دون أي أساس ثابت نستطيع أن نقيم بناءنا فوقه». وكذلك أدرك هايزنبرغ في أن «أسس الفيزياء بدأت تتحرك.... [و] أن هذه الحركة ما لبثت أن أثارت الإحساس القائل بأن من شأن العلم أن يبقى بلا أساس».

جاء تحدي الافتراضات العلمية السابقة عميقاً ومتعدد الوجوه: تم اكتشاف حقيقة أن الذرات النيوتنية الصلبة كانت فارغة إلى حدٍّ كبير. لم تعد المادة الصلبة تشكل المضمون الأساسي للطبيعة. المادة والطاقة قابلتان للتبادل. بات المكان ثلاثي الأبعاد والزمان أحادي البعد وجهين نسبيين لمتصل مكان - زمان رباعي الأبعاد. الزمن متدفق بوتائر مختلفة بالنسبة إلى مراقبين متحركين بسرعات متباينة. إنه متباطئ حين يكون قريباً من أشياء ثقيلة، وقد يتوقف كلياً في ظروف معينة. قوانين الهندسة الإقليدية لم تعد توافر التركيبة الحتمية الشاملة للطبيعة. فالكواكب لا تتحرك في مداراتها لأنها منجذبة إلى الشمس بقوة جذب تفعل عن بعد، بل لأن الفضاء الذي تتحرك فيه منحن. ظواهر ما دون الذرة تكشفت عن طبيعة شديدة الغموض بوصفها جزيئات من ناحية وموجات من ناحية ثانية. من غير الممكن قياس موقع وزخم

أي جزيء بدقة في وقت واحد. نجح مبدأ اللايقين في تقويض الحتمية النيوتنية الصارمة كلياً وفي الحلول محلها. فالرصد والتفسير العلميان لا يمكنهما أن يتقدما دون أن يؤثرا في طبيعة الشيء المرصود. فكرة المادة أو الجوهر تفككت إلى حشد من الاحتمالات و«نزعات الوجود». الارتباطات اللامكانية بين الجزيئات متناقضة مع السببية الميكانيكية. ثمة علاقات شكلية وعمليات ديناميكية حلت محل أشياء صلبة منفصلة. فعالَم فيزياء القرن العشرين المادي ليس آلة عظيمة، حسب تعبير السير جيمس جينز بمقدار ما هو فكرة عظيمة.

أما العواقب المترتبة على هذا التطور الخارق للعادة فلم تكن هي الأخرى أقل غموضاً وضبابية. فالشعور الحديث المتواصل بالتقدم الفكري، هذا التقدم القائم على نبذ جهل الأحقاب الماضية وتصوراته الخاطئة مع احتضان ثمار نتائج تكنولوجية ملموسة جديدة، خاب من جديد ووَجَد نفسه في طريق مسدود. حتى نيوتن جرى تصويبه وتحسينه من قبل العقل الحديث المتمادي في التطور والدائب على مضاعفة مستوى إتقان أدائه. يضاف إلى ذلك أن الثورة المتصلة - النسبية تمثل، بنظر كثيرين ممن كانوا يرون الكون العلمي القائم على أساس الحتمية الميكانيكية والمادية متناقضاً مع القيمة الإنسانية، تدشيناً غير متوقع ومرحباً به لإمكانيات فكرية جديدة. ربما أخلت مادية المادة الجامدة السابقة مكانها لواقع أكثر انطواء على قابلية التمخض عن تفسير روحي ما. باتت حرية إرادة الإنسان تبدو حاصلة على نوع من موطئ القدم إذا كانت جزيئات ما دون الذرة غير محسومة. ومبدأ التكامل الذي يحكم الموجات والجزيئات يشي بتطبيق أوسع نطاقاً في تكامل بين اثنتين من طرق المعرفة الحصرية التي تلغي إحداهما الأخرى، مثل الدين والعلم. بات وعي الإنسان، أو ملاحظته وتفسيره، في الحد الأدنى، متمتعاً بدور أكثر مركزية في المخطط الأوسع للأمور مع الفهم الجديد لتأثير الذات في الموضوع الملاحظ أو المرصود. فالترابط العميق بين الظواهر يشجع على تفكير جديد أكثر كاملية عن العالم، مع ما ينطوي عليه ذلك من سلسلة طويلة من المضاعفات والمعاني الاجتماعية، والأخلاقية، والدينية. أعداد متزايدة من العلماء راحت تسائل افتراض العلم الحديث الطاغي، وإن اللاشعوري في الغالب، أن الجهد الفكري المبذول لاختزال كل الواقع إلى أصغر المكوِّنات القابلة

للقياس للعالم المادي لم يكن ليتأخر كثيراً في الكشف عما هو الأكثر أساسية في الكون. بات البرنامج الاختزالي، وهو السائد منذ ديكارت، يبدو، بنظر كثيرين، انتقائياً قائماً على قِصَر النظر، ومرشحاً لأن يغفل عن الأكثر أهمية في طبيعة الأشياء.

إلا أن مثل هذه الاستنتاجات لم تكن عامة ولا حتى واسعة الانتشار بين صفوف الفيزيائيين الممارسين. ربما بدت الفيزياء الحديثة قابلة لنوع من التفسير الروحي، غير أنها لم تفرضه بالضرورة. كما أن القطاع الأوسع من الكتلة السكانية لم يكن على علاقة حميمة مع جملة التغييرات المفهومية الملغزة التي تمخضت عنها الفيزياء الحديثة. يضاف إلى ذلك أن الثورة في الفيزياء لم تفض، على امتداد عقود غير قليلة من الزمن، عن أي تحولات نظرية مشابهة في جملة العلوم الطبيعية والاجتماعية الأخرى، على الرغم من أن برامجها النظرية شيدت، إلى حدٍّ كبير، على أساس المبادئ الميكانيكية للفيزياء الكلاسيكية. غير أن كثيرين ظلوا، مع ذلك، يشعرون بأن النظرة العالمية المادية القديمة باتت تواجه تحدياً قوياً لا مهرب منه، وبأن النماذج العلمية الجديدة عن الواقع باتت توافر فرصاً ممكنة لتحقيق نوع من التوافق الأساسي العميق مع تطلعات الإنسان الإنسانية.

غير أن هذه الإمكانيات الغامضة ما لبثت أن جوبهت بعوامل أخرى، أكثر إثارة للقلق. بداية، لم يعد ثمة الآن أي تصور متجانس للعالم، شبيه بما جاء في برينسيبيا نيوتن، قادر نظرياً على إذابة التنوع المعقد للمعطيات الجديدة. أخفق الفيزيائيون في التوصل إلى أي إجماع حول كيفية تفسير الأدلة الموجودة فيما يخص تحديد الطبيعة النهائية للواقع. فأشكال التناقض، والتمزق والتعارض على الصعيد المفهومي كلية الحضور وشديدة العصيان على الحل[59]. ثمة لاعقلانية غير قابلة للاختزال، معروفة سلفاً في النفس الإنسانية، انبثقت الآن في العالم المادي نفسه. تمت إضافة عدم قابلية الفهم إلى عدم التجانس، لأن التصورات المستمدة من الفيزياء الجديدة لم تكن صعبة الفهم بالنسبة إلى الشخص العادي وحده، بل وشكلت عقبات يتعذر تجاوزها ظاهرياً بالنسبة إلى بداهة الإنسان عموماً: ثمة فضاء منحنٍ، نهائي ولكنه بلا حدود؛ متصل مكانًا وزمانًا ذو أربعة أبعاد؛ وخصائص حصرية يمتلكها الكيان دون الذري نفسه؛ ثمة أشياء

ليست أشياء في الحقيقة بالمطلق ولكنها عمليات أو أنماط علاقات؛ وظواهر لا تتخذ أشكالاً حاسمة إلى أن تتم ملاحظتها؛ وجزيئات بدت متبادلة التأثير عن بعد دون وجود أي رابط سببي معروف؛ ووجود تقلبات طاقة أساسية في فراغ كلي.

وعلى الرغم من كل هذا الانفتاح الظاهري للفهم العلمي على نحوٍ من التصور أقل مادية وأقل ميكانيكية لم يكن ثمة أي تغير حقيقي في المأزق الحديث الأساسي: مازال الكون اتساعاً موضوعياً ليس الإنسان فيه بقدرته الخاصة على الوعي إلا تفصيلاً عَرَضياً، ومتعذر التفسير، عشوائي الإنتاج، مع عدم وجود أي جواب مقنع عن السؤال المعلق حول السياق الوجودي (الانطولوجي) الذي سبق أو سند «الضربة الكبرى» (البيغ بانغ) لميلاد الكون. كذلك لم يصدق كبار الفيزيائيين أن المعادلات الكمية قادرة على وصف العالم الفعلي. بقيت المعرفة العلمية محصورة بالتجريدات، بالرموز الرياضية، بـ «الأشباح». ومثل هذه المعرفة لم تكن عن العالم نفسه، العالم الذي بات الآن أكثر من أي وقتٍ مضى يبدو خارج نطاق معرفة الإنسان.

وهكذا فإن التناقضات والمجاهيل الفكرية للفيزياء الجديدة لم يفد، من نواحٍ معينة، إلا في تسليط الضوء على الإحساس بتنامي نسبية الإنسان وغربته منذ الثورة الكوبرنيكية. بات الإنسان الحديث مجبراً على مسألة إيمانه الإغريقي الكلاسيكي الموروث بأن العالم منظم بطريقة مفهومة بوضوح. وحسب عبارة الفيزيائي بي دبليو بريدغمان، فإن «من شأن بنية الطبيعة أن تتكشف مع الزمن عن أنها بنية لا تستطيع عمليات فكرنا أن تتجاوب معها بقدرٍ من الكفاية تمكّننا من التفكير بها بالمطلق... فالعالم يخبو ويروغ منا... نحن، إذاً، أمام شيء عصي على الوصف حقاً. لقد وصلنا إلى نهاية رؤية رواد العلم العظماء، أعني رؤية أننا نعيش في عالم متعاطف من حيث كونه قابلاً للإدراك بعقولنا»[60]. خاتمة الفلسفة باتت خاتمة العلم أيضاً: من شأن الواقع ألا يكون قابلاً للتركيب بأي طريقة يستطيع عقل الإنسان أن يدركها موضوعياً. لذا فإن أشكال التنافر والغموض مع نسبية غير آمنة زادت من تعقيد المأزق الحديث السابق لاغتراب الإنسان في كون موضوعي.

حين قامت نظرية النسبية وميكانيكا الكم بدحض اليقين المطلق للأنموذج الإرشادي النيوتني، أظهر العِلْم، على نحوٍ لم يكن **كانط**، وهو النيوتني المؤمن، منتظراً منه بالمطلق أن يتوقعه، صوابية شك **كانط** فيما يخص قدرة عقل الإنسان على اكتساب معرفة يقينية عن العالم بذاته. فكانط هذا كان، جراء يقينه حول صحة العِلْم النيوتني، قد جادل قائلاً بأن مقولات المعرفة الإنسانية المتفقة مع ذلك العِلْم ذاتها مطلقة، وهي وحدها الموفرة لأي أساس للإنجاز النيوتني، جنباً إلى جنب مع كفاءة الإنسان المعرفية عموماً. غير أن مفتاح يقين **كانط** الأخير ما لبث أن تعطل مع انبثاق فيزياء القرن العشرين. أوليات **كانط** الأساسية: المكان، الزمان، المادة، السببية، لم تعد قابلة للتطبيق على جميع الظواهر. فالمعرفة العلمية التي كانت قد بدت بعد نيوتن شاملة ومطلقة باتت، بعد **آينشتاين، بوهر، وهايزنبرغ**، تتطلب أن يُنظر إليها على أنها محدودة ومؤقتة. وكذلك فإن ميكانيكا الكَمْ كشفت بطريقة غير متوقعة عن الصحة الجذرية لأطروحة **كانط** القائلة: إن الطبيعة التي تصفها الفيزياء ليست الطبيعة ذاتها، بل علاقة الإنسان بالطبيعة - أي الطبيعة كما تتكشف لشكل مسألة الإنسان.

ما كان مضمراً في نقد **كانط**، ولكنه مطموس جراء اليقين الظاهري لفيزياء نيوتن، أصبح الآن مكشوفاً: فلأن الاستقراء لا يستطيع قط إضفاء صفة اليقين على القوانين العامة، ولأن المعرفة العلمية هي نتاج تركيبات تفسيرية بشرية هي نفسها نسبية، متغيرة، ومستخدمة على نحوٍ إبداعي، ولأن فعل الرصد يتمخض، أخيراً، بمعنى من المعاني، عن الواقع الموضوعي الذي يحاول العلم شرحه، فإن حقائق العلم ليست مطلقة ولا هي موضوعية دون لبس. فغداة كل من فلسفة القرن الثامن عشر وعلم القرن العشرين، بات العقل الحديث متحرراً من المطلقات، ولكنه محروم أيضاً من أي أرض صلبة يستند إليها.

هذه النتيجة الإشكالية ما لبثت أن تعززت بالمقاربة النقدية الجديدة لفلسفة العلم وتاريخه، المقاربة المتأثرة، في المقام الأول، بمؤلفات كارل بوبر وتوماس كون. فبالانطلاق من رؤى هيوم وكانط، لاحظ بوبر أن من المتعذر على العلم أن يتمخض عن

أي معرفة يقينية، بل وحتى محتملة، فالإنسان يلاحظ الكون بوصفه غريباً، مطلقاً تخمينات خيالية عن بنيته وآليات عمله. وهو لا يستطيع مقاربة العالم دون مثل هذه التخمينات في الخلفية، لأن كل واقع ملاحظ يفترض وجود بؤرة تفسيرية. وفي العلم، لا بد لهذه التخمينات من أن تُختبر باستمرار وعلى نحوٍ منهجي؛ غير أن أي نظرية لا يمكن النظر إليها، مهما بلغ عدد المرات التي اجتازت فيها الاختبارات بنجاح، إلا على أنها تخمين غير مؤكد مئة بالمئة. من شأن أي اختبار جديد أن يدحضها في أي وقت. ما من حقيقة علمية محصنة ضد مثل هذا الاحتمال. حتى الحقائق الأساسية نسبية، قابلة دائماً لأن تكون خاضعة لنوع من إعادة التفسير الجذرية في إطار جديد. لن يستطيع الإنسان أبداً ادعاء معرفة الجواهر الحقيقية للأشياء. فقبل اللامحدودية الافتراضية لظواهر العالم يبقى جهل البشر نفسه لانهائياً. لعل أكثر الإستراتيجيات اتصافاً بالحكمة هي إستراتيجية التعلم من الأخطاء الذاتية المحتومة.

وفي حين أن بوبر حافظ على عقلانية العلم عبر إعلاء شأن التزامه الأساسي بالاختبار الصارم للنظريات، عبر صيانة حياديته التي لا تعرف معنى الخوف في البحث عن الحقيقة، فإن تحليل كون لتاريخ العلم بقي ميالاً إلى اختزال حتى ذلك التدبير الأمني. وافق كون على حاجة المعرفة العلمية كلها إلى بُنى تفسيرية مستندة إلى نماذج إرشادية أساسية أو أمثلة مفهومية تمكن الباحثين من عزل المعطيات، وتطوير النظريات، وحل المشكلات. غير أنه أشار أيضاً، مورداً عدداً كبيراً من الأمثلة المستمدة من تاريخ العلم، إلى أن الممارسة الفعلية للعلماء نادراً ما جاءت متطابقة مع نقد بوبر الذاتي المنهجي المثالي عن طريق الدحض المجرب لنظريات موجودة. بدلاً من ذلك، درج العلم على السير قدماً عبر السعي إلى تأكيد نماذج سائدة - جامعاً حقائق في ضوء تلك النظرية مجرياً اختبارات على أساسها، موسعاً دائرة قابلية تطبيقها، مضاعفاً تطوير بنيتها، محاولاً إيضاح مشكلات متخلفة. وبعيداً عن إخضاع الأنموذج الإرشادي نفسه للاختبار الدائم، بقي العلم الطبيعي حريصاً على تجنب التناقض معه من خلال إدمان إعادة تفسير معطيات متضاربة بما يجعلها مؤيدة للأنموذج، أو عبر إغفال مثل هذه المعطيات المحرجة كلياً. وإلى مدى لا يقره العلماء بوعي أبداً، فإن طبيعة الممارسة العلمية تجعل أنموذجها الإرشادي الحاكم ذاتي

التصويب. يضطلع الأنموذج الإرشادي بدور العَدَسة التي تصفّي أي ملاحظة، ويتم الحفاظ عليه بوصفه حصناً مرجعياً بموجب العرف السائد. تقوم التربية العلمية، عبر المعلمين والنصوص، بالحفاظ على الأنموذج الإرشادي الموروث، والمصادقة على صوابيته، نازعة نحو إنتاج نوع من الثبات في القناعة والجمود النظري مثل أي تعليم للاهوت منهجي.

وقد رأى **كون** أيضاً أن العلمية التي تتحقق الثورة من خلالها، بعد تمخض التراكم التدريجي للمعطيات المتضاربة، آخر المطاف، عن أزمة أنموذج إرشادي وصولاً إلى اكتساب تركيبة خيالية جديدة مباركة علمية، تكون بعيدة عن أن تكون عقلانية. وتكون معتمدة بالقدر نفسه على العادات الراسخة لدى أهل العلم، على جملة عوامل جمالية، سايكولوجية، وسوسيولوجية، وعلى وجود مجازات جذرية وتشابيه شعبية معاصرة، وعلى قفزات خيالية غير متوقعة و«نقلات جشتالتية»، بل وحتى على العلماء الطاعنين في السن والمحتضرين، كما على جملة الاختبارات والخطابات غير ذات العلاقة. فالنماذج الإرشادية المنافسة نادراً ما تكون على مستوى أصيل في الحقيقة؛ إنها مستندة انتقائياً إلى أنماط متباينة من التفسير وإلى حُزَم معطيات مختلفة من ثم. فكل أنموذج إرشادي يبتكر جشتالته الخاص، على نحوٍ شامل إلى درجة يبدو معها العلماء العاملون في أطر نماذج إرشادية مختلفة، كما لو كانوا موجودين في عوالم مختلفة. هذا وليس ثمة أي معيار مشترك، مثل قابلية حل المشكلات أو التجانس النظري أو مقاومة الزيف، يمكن لجميع العلماء أن يتوافقوا عليه بوصفه مقياساً للمقارنة. ما هي مشكلة مهمة بالنسبة إلى مجموعة من العلماء ليست كذلك بالنسبة إلى أخرى. وتاريخ العلم ليس، إذاً، مساراً تقدمياً عقلانياً واحداً مندفعاً نحو معرفة أكثر دقة وكمالاً للحقيقة الموضوعية، بل هو حشد من الانقلابات الجذرية في الرؤى تلعب فيه زحمة من العوامل اللاعقلانية واللاتجريبية أدواراً حاسمة. وفيما كان بوبر قد حاول تدوير زوايا نزعة الشك عند هيوم عن طريق تسليط الضوء على عقلانية اختيار التخمين المجرب بالحد الأقصى من الصرامة، فإن تحليل كون أسهم في استعادة نزعة الشك تلك[61].

ومع جملة هذه الانتقادات الفلسفية والتاريخية ومع اندلاع الثورة في علم الفيزياء، باتت نظرة أكثر تردداً وتجريبية منتشرة انتشاراً واسعاً في أوساط المثقفين وأهل الفكر. صحيح أن العلم بقي فاعلاً وقوياً بوضوح في معرفته، إلا أن المعرفة العلمية صارت الآن تُعد مسألة نسبية، بعدد من المعاني. فالمعرفة التي يوفرها العلم إنْ هي إلا نسبية بنظر المراقب، من منظور سياقه المادي، من منطلق أنموذجه الإرشادي العلمي السائد وعلى أساس باقة افتراضاته النظرية الخاصة. إنها نسبية من منطلق منظومة معتقدات ثقافته السائدة، من منظور سياقه الاجتماعي ونزعاته وميوله السايكولوجية، وعلى أساس فعل مراقبته هو بالذات. ومن شأن المبادئ الأولى للعلم أن تنقلب رأساً على عقب في أي منعطف لدى ظهور أدلة جديدة. يضاف إلى ذلك أن سائر بُنى النماذج الإرشادية التقليدية لعلوم أخرى، بما فيها نظرية التطور عند دارون، باتت، مع حلول العقود الأخيرة من القرن العشرين، عرضة لقدرٍ متزايد من الضغط الصادر عن حشد من المعطيات المتضاربة والنظريات البديلة. وقبل كل شيء فإن قلعة يقين النظرة الديكارتية – النيوتنية إلى العالم، وهي خلاصة المعرفة الإنسانية وصيغتها منذ قرون ولا تزال ذات نفوذ كاسح في الروح الثقافية، كانت قد تعرضت للانهيار. أما نظام ما بعد نيوتن العالمي فلم يكن لا في متناول الفهم بالبداهة ولا متجانساً داخلياً – بل يكاد يصعب عده نظاماً بالمطلق.

وعلى الرغم من هذا كله كان من شأن مكانة العلم المعرفية أن تبقى محافظة على أولويتها المطلقة بالنسبة إلى العقل الحديث. صحيح أن الحقيقة العلمية ربما متزايدة الاتصاف بالباطنية ومؤقتة فقط، إلا أنها حقيقة قابلة للاختبار، حقيقة متعرضة باستمرار للتحسين وللصياغة الأكثر دقة، إضافةً إلى أن نتائجها العملية بصيغة تقدم تكنولوجي –في الصناعة، الزراعة، الطب، إنتاج الطاقة، الاتصالات والنقل– وفرَتْ أدلة علنية ملموسة مؤكدة لصحة ادعاءات العلم بامتلاك القدرة على تقديم معرفة سليمة عن العالم. غير أن المفارقة هي أن هذه الأدلة الملموسة بالذات ما لبثت أن أثبتت أنها حاسمة بالنسبة إلى نوع من التطور النقيض؛ فالفعل الحديث لم

يضطر إلى إعادة تقويم ثقته العميقة والصادقة السابقة بالعلم إلا عندما كفَّت النتائج العملية للمعرفة العلمية عن أن تكون قابلة لأن توضع في خانة إيجابية حصرياً.

في ماضٍ بعيد يعود إلى القرن التاسع عشر، كان إيمرسون قد حذر من احتمال عدم كون إنجازات الإنسان التقنية في مصلحته دونما لبس قائلاً: «الأشياء في السرج المشدود على ظهر البشرية». ومع بداية القرن [العشرين]، تماماً حين كانت التكنولوجيا دائبة على إفراز معجزات جديدة مثل السيارة والتطبيق الواسع للطاقة الكهربائية، راح عدد غير قليل من المراقبين يشعرون بأن من شأن مثل هذه التطورات أن تكون نُذُر شؤم ممهدة لقلب القيم الإنسانية رأساً على عقب. ومع حلول منتصف القرن العشرين كان عالمَ العِلْم الحديث الشجاع قد بدأ يتحول إلى موضوع نقد واسع وفاعل حلت التكنولوجيا محل الإنسان وجردته من إنسانيته، واضعة إياه في خانة المواد وقطَع الغيار الاصطناعية بدلاً من خانة الطبيعة المفعمة بالحياة. في بيئة منمَّطة على نحوٍ غير جمالي، حيث نجحت الوسائل في التهام الغايات، وعُدت سائر المشكلات بحوثاً تقنية قابلة للحل على حساب ردود وجودية حقيقية. فضرورات العمل التقني المندفعة والمتعاظمة ذاتياً باتت تنتزع الإنسان وتجرده من علاقته الأساسية بالأرض. صارت الفردية الإنسانية متزايدة التوتر، موشكة على الاختفاء تحت تأثير الإنتاج الجماهيري، والإعلام الجماهيري، وانتشار نوع من الحركة المدنية الكئيبة المثقلة بالمتاعب والأزمات. صروح البُنى والقيم التقليدية تهاوت. ومع تدفق سيل لانهائي من الابتكارات التكنولوجية، باتت الحياة الحديثة عرضة لسرعة تغيير مدوِّخة على نحو غير مسبوق. آيات العملقة والفوضى، والضجيج المفرط، والسرعة وزحمة التعقيدات باتت طاغية على بيئة الإنسان. راح العالم الذي يعيش فيه الإنسان ينقلب إلى دنيا لا شخصية مثل كَوْن عِلْمه. ومع تفاهة الحياة الحديثة الطاغية، خوائها، وماديتها، باتت قدرة الإنسان على الاحتفاظ بإنسانيته في بيئة تصنعها التكنولوجيا، ملفوفة، على ما يبدو، بقدرٍ متزايد من الشك. وبالنسبة إلى كثيرين أصبحت قضية حرية الإنسان، قضية قدرة البشرية على الاحتفاظ بالسيادة، على الاحتفاظ بخلقها هي، مشكلة بالغة الحدة.

غير أن ما يضاعف وطأة جملة هذه الانتقادات الإنسانية هي الإشارات الأكثر إزعاجاً الصادرة عن عواقب العلم الوخيمة. فالتلويث الخطير لمياه الكوكب، هوائه، وترابه، التأثيرات المتشعبة المؤذية لحياة الحيوان والنبات، انقراض العديد من الأجناس، الإجهاز على غابات الكرة الأرضية، تآكل التربة، نضوب المياه الجوفية، التراكم الهائل للنفايات السامة، التفاقم الظاهر للتأثير الدفيئي، نضوب طبقة الأوزون في الجو، الاختلال الشديد في مجمل المنظومة البيئية الكوكبية - هذه كلها برزت وطَفَتْ على السطح بوصفها مشكلات شديدة الخطورة متزايدة القوة والتعقيد. حتى من أي منظور إنساني متوسط الأمد، صار النضوب المتسارع للموارد الطبيعية غير القابلة للتعويض ظاهرة باعثة على الرعب والجزع. إن التعويل على استيراد موارد حيوية أضفى هشاشة جديدة على الحياة السياسية والاقتصادية فوق كوكب الأرض. ثمة علل وضغوط جديدة على النسيج الاجتماعي ظلت تظهر، مرتبطة، على نحو مباشر أو غير مباشر، بتقدم حضارة علمية - التخلف المدني والاكتظاظ السكاني، زوال الجذور الثقافية والاجتماعية، الكدح الميكانيكي المدوِّخ، الحوادث الصناعية ذات العواقب الكارثية المتزايدة، فواجع حوادث السير والطيران، أمراض السرطان والقلب، الإدمان على الكحول وأنواع المخدرات المختلفة، البرامج التلفزيونية المخدِّرة والمفقرة ثقافياً، المستويات المتصاعدة من الجريمة، العنف، والأمراض النفسية. حتى أكثر نجاحات العلم انطواء على النعم، جاءت للمفارقة، جارة خلفها مشكلات جديدة وملحة، كما حين تضافرت المعونات الطبية للتخفيف من غائلة المرض وخفض معدلات الوفاة مع قفزات تكنولوجية في مجالي إنتاج الغذاء ونقله، لتتمخض مجتمعة عن زيادة حدة خطر الانفجار السكاني الكوكبي. وفي أمثلة أخرى، أفضى تقدم العلم إلى مآزق شيطانية (فاوستية) جديدة، كتلك المتعلقة بالاستخدامات غير القابلة للتكهن بمصائرها للهندسة الجينية (الوراثية). وعلى نحوٍ أعم، نرى أن التعقيد الذي لم يتم قياسه علمياً لسائر المتغيرات ذات العلاقة - سواء في البيئات الكوكبية والمحلية، في الأنظمة الاجتماعية، أم في جسم الإنسان - أدى إلى جعل التوظيف التكنولوجي لتلك المتغيرات غير قابل للتنبؤ وسرطانياً خبيثاً في الغالب.

جميع هذه التطورات كانت قد وصلت إلى قمة مبكرة ومشؤومة متوقعة حين تآمر العلم الطبيعي والتاريخ السياسي، وتواطآ على إنتاج القنبلة الذرية. وما بدا

منطوياً على قدرٍ كبير من المفارقة الساخرة، وإن كانت مأساوية هو أن الاكتشاف الآينشتايني لتكافؤ الكتلة والطاقة، ذلك الاكتشاف الذي وفر إمكانية تحويل جزيء من المادة إلى كمية هائلة من الطاقة - وهو اكتشاف حققه داعية سلام مخلص يعكس ذروة معينة من ذرى العبقرية والإبداع الفكريين الإنسانيين - أدى للمرة الأولى في التاريخ إلى التعجيل بأفق الزوال الذاتي للبشرية. ومع إلقاء القنبلتين الذريتين على مدينتي هيروشيما وناغازاكي، لم يعد الإيمان بحيادية العلم الأخلاقية المتجذرة، بله طاقاته غير المحدودة على صعيد التقدم الحميد، قابلاً للدفاع عنه. وخلال الانشقاق الكوكبي المطول والحاد في الحرب الباردة التي أعقبت ذلك، رأينا أعداد الصواريخ النووية ذوات القدرات التدميرية غير المسبوقة تتكاثر وتتكاثر دون رحمة حتى توافرت إمكانية تدمير كوكب الأرض كله عدداً من المرات. الحضارة نفسها باتت في خطر جراء عبقريتها الخاصة. فالعلم الذي كان قد أدى على نحوٍ درامي إلى تقليص مخاطر بقاء الإنسان وأعبائه نَفْسُه بات يشكل التهديد الأكبر لهذا البقاء.

إن التعاقب العظيم لانتصارات العلم وتقدمه التراكمي بات الآن مظللاً بإحساس جديد بحدود هذا العمل، بمخاطره، وباحتمال تحميله المسؤولية وتجريمه. وجد العقل العلمي الحديث نفسه هدفاً للهجوم من جبهات كثيرة دفعة واحدة: جبهة الانتقادات المعرفية، وجبهة المشكلات النظرية الذاتية المنبثقة في عددٍ متنام من المجالات، وجبهة الضرورة السايكولوجية الملحة المتزايدة لرأب الصدع الحاصل في النظرة الحديثة إلى عالم الإنسان، وفوق هذه وتلك، جبهة عواقبه السلبية، وتورطه العميق في أزمة كوكب الأرض. وقد ظل الترابط الوثيق بين البحث العلمي من جهة وسائر المؤسسات والهيئات السياسية، العسكرية، والهيكلية - التعاونية يكذّب صورة العلم الذاتية التقليدية المتمثلة بالطهارة المحايدة. مفهوم «العمل النقي أو الطاهر» بالذات بات الآن عرضة لنقد الكثيرين ووهماً من ألفه إلى يائه. أما الإيمان بامتلاك العقل العلمي للقدرة الفريدة على الوصول إلى حقيقة العالم، على تسجيل الطبيعة مثل مرآة أنموذجية عاكسة لواقع موضوعي كوني، لاتاريخي، فقد بدا ليس فقط ساذجاً معرفياً (ابستمولوجياً) بل وخادماً، بوعي أو دونه، أغراضاً سياسية واقتصادية محددة، متيحاً في الغالب فُرَص تجنيد مقادير هائلة من الموارد المادية والفكرية لخدمة برامج

الهيمنـة الاجتماعيـة والبيئية. فالاستغـلال العدائي الجشع للبيئـة الطبيعية، التلوث الناجـم عـن التسلح النووي، التهديد بحصول كارثة كوكبيـة - ذلك كله لا ينطوي إلا علـى إدانة العلم وتجريمه، شجب العقل الإنسـاني بالذات، هذا العقل الذي بات على ما يبدو أسير لاعقلانية الإنسان المفضية حتماً إلى تدمير الذات.

لـو أقدمنـا على اختبـار جميـع الفرضيـات العلمية بصرامـة وحيـاد لوجدنا أن «النظرة العالمية العلمية» نفسها، وهي الفرضية الأم للحقبة الحديثة، متعرضة للدحض والتكذيب الحاسمين جراء عواقبهـا الوخيمة ونتائجها المعكوسة في العالم التجريبي. فالمشـروع العلمي الذي كان في مراحلـه المبكرة قد طرح مأزقاً ثقافياً -مأزقاً فلسفياً، دينياً، اجتماعياً، سايكولوجياً- بات الآن يستحضر حالة طوارئ بيولوجية. إن الإيمان المتفائـل بإمكانية الخروج من مآزق العالم عـبر التقدم العلمي والهندسة الاجتماعية المجرديـن قد خاب. مرة أخرى، يقف الغرب على عتبـة الكُفر لا بالدين هذه المرة بل بالعلم وبعقل الإنسان المستقل.

صحيح أن العلم لا يزال ينطوي على قيمة، بل وقد بقي يحظى بالاحترام من نواحٍ كثيرة. غير أنه أضاع صورته النقية غير الملطخة بوصفه عامل تحرير البشرية. أضاع أيضـاً ادعاءاته الراسخة منذ زمنٍ طويل بامتـلاك المصداقية المعرفية المطلقة. فمع توقف منتجاتها عن أن تكون حميدة حصرياً، مع التجلي الواضح لخطأ فهمها الاختزالي للبيئـة الطبيعية، مع هشاشتها الظاهرة أمـام خطر الانحياز السياسي والاقتصادي، لم تعد جدارة المعرفة العلمية السابقة غير المشروطة بالثقة قابلة للتأكيد. وعلى أساس جملـة هذه العوامـل العديدة المتداخلة، بـدا شيء يكاد أن يكون شبيهـاً بنزعة الشك المعرفيـة (الإبستمولوجية) الجذرية لـدى هيوم - متزاوجاً مع شعور كانطي مصطبغ بالصبغـة النسبية ببُنى معرفية أولية - مبرراً على المـلأ. فبعد نقد الفلسفة الحديثة المعـرفي (الابستمولوجي) الحاد، ليس الأساس الرئيسـ الباقي لصلاحية العقل إلى الدعـم التجريبي الذي يوفره العلم. النقد الفلسفي وحـده لم يكن عملياً إلا ممارسة مجردة، دون تأثير محدد في الثقافة الأوسع أو في العلم، وكان من شأنه أن يبقى كذلك لو أن المشروع العلمي نفسه استمر على المستوى نفسه من الإيجابية البعيدة عن اللبس

في تقدمــه العملي والمعــرفي. أما وقد ظهر مدى هول إشكاليــة عواقب العلم الملموسة، فإن ركيزة العقل الأخيرة باتت مهزوزة ومترنحة.

ثمة مراقبون عقلاء كثيرون، لا فلاسفة محترفون فقط، اضطروا إلى إعادة تقويم حالــة المعرفة الإنسانيــة. قد يظن الإنسان أنــه يعرف الأشياء، معرفــة علمية أو غير علميــة، غــير أن من الواضح أن ليس هناك أي ضمان لهذا: فهــو لا يمتلك أي وسيلة عقلانيــة أولية للوصول إلى الحقائــق الكلية؛ والنظرة العالمية العلمية الموثوقة من قَبْل باتــت موضوع مسألــة أساسية، لأن ذلك الإطار المفهومــي النظري دائب بوضوح على التمخض، ومفاقمة جملة مشكلات بالنسبة إلى الإنسانية على مستوى كوكب الأرض. صحيح أن المعرفة العلمية مذهلة الفاعلية، إلا أن ثمار تلك الفاعلية تشي بأن من شأن المعرفة الكثيرة المستمدة من زاوية نظر محدودة أن تكون شيئاً منطوياً على قدرٍ كبير جداً من الخطر.

الرومنطيقيــة ومصيــرها

الثقافتــان

من التربة المركبة والمعقدة للنهضة كان قد انبثق تياران ثقافيان متمايزان، مزاجان أو موقفــان عامّان من الوجود الإنساني، شكّلا سمتــين مميزتين للعقل الغربي. خرج أحدهمــا من رحم الثورة العلمية والتنوير وأكد العقلانية، العلم التجريبي، والعلمانية القائمــة على الشك. أما الثاني فكان طرفَه المكمِّل الذي تقاسم معه الجذور المشتركة المنغــرزة في النهضة والثقافة الإغريقيــة - الرومانية (كما في حركة الإصلاح الديني أيضاً)، وإن بقي ميالاً إلى التعبير فقط عن تلك الجوانب من التجربة الإنسانية، التي دأبت روح التنوير العقلانية الطاغية على كبتها. وهذا الجانب من الوعي الغربي الذي تجلى بوضوح عند روسو أولاً، ولدى كل من غوته، شلر، هيردر، والمدرسة الرومنطيقية الألمانيــة بعــد ذلك، انتصب بقامتــه الكاملة أواخر القرن الثامن عشــر وأوائل القرن التاسع عشر، ولم يتوقف منذ ذلك الحين عن أن يكون قوة ذات شأن في الثقافة والوعي الغربيــين - من **بليك**، **ووردزوورث**، **كولريج**، **هولدرلن**، **شلنغ**، **شلايرماخر**، الأخوين

شلغل، **مدام دو شتايل**، **شلي**، **كيتس**، **بايرون**، **هوغو**، **بوشكين**، **كارلايل**، **إيمرسون**، **ثورو**، **ويتمان**، وغيرهم في صيغه المختلفة إلى خلفائهم، من أنصار الثقافة المضادة الكثيرين وخصومها، في الحقبة الحالية.

من المؤكد أن المزاج الرومنطيقي يتقاسم أشياء كثيرة مع نقيضه التنويري، ومن الممكن القول: إن تفاعلهما المعقد يؤسس للحساسية والوعي الحديثين.. كلاهما ميالان لأن يكونا «إنسانيين» في تقويمهما الرفيع لطاقات الإنسان واهتمامها بموقف الإنسان من الكون. كلاهما ينظران إلى هذا العالم والطبيعة بوصفهما مسرح الملحمة الإنسانية وبؤرة تركز المسعى الإنساني. كلاهما شديدا الاهتمام بظواهر الوعي الإنساني وطبيعة بُناه الخفية. كلاهما يجدان في الثقافة الكلاسيكية منبعاً غنياً للرؤى والقيم. كلاهما بروميثوسيان حتى العظم - في تمردهما على البُنى التقليدية القمعية، في تمجيدهما لعبقرية الإنسان الفردية، وفي نضالهما الدؤوب في سبيل حرية الإنسان، وتحققه، واستكشافه الجريء لما هو جديد.

غير أن فروقاً عميقة كانت موجودة بين وجهي كل من هذه العموميات. فخلافاً لروح التنوير كانت النظرة الرومنطيقية تتصور العالم عضوية أحادية لا بوصفه آلة ذرية، تجل استعصاء الإلهام على الوصف بدلاً من تنوير العقل، وتؤكد المسيرة الملحمية المتمادية لحياة الإنسان بدلاً من قابلية التنبؤ الهادئ بالتجريدات الثابتة. وفي حين أن تقويم مزاج التنوير العالي للإنسان كان قائماً على ذكائه العقلاني الفريد وقدرة هذا الذكاء على استيعاب قوانين الطبيعة وتسخيرها، فإن حرص الرومنطيقي على تقويم الإنسان كان بالأحرى بسبب تطلعاته الخيالية والروحية، وأعماقه العاطفية، وإبداعه الفني، وقدرته على التعبير والخلق الذاتيين الفرديين. فالعبقرية التي دأب المزاج التنويري على الاحتفال بها هي عبقرية **نيوتن**، **فرانكلن**، أو **آينشتاين**، في حين أن نظيرتها لدى المزاج الرومنطيقي هي عبقرية **غوته**، **بتهوفن**، أو نيتشه. على الجانبين كليهما كان عقل الإنسان الحديث وإرادته المستقلان يحتلان مركز الصدارة بما يفضي إلى تقديس البطل، تاريخ العظماء ومآثرهم. وبالفعل فإن الأنا الغربية اكتسبت مضموناً وحافزاً على جبهات كثيرة في وقتٍ واحد، سواء في عمليات تأكيد

الذات التنينية للثورة الفرنسية ونابليون، في الوعي الذاتي الجديد لدى روسو وبايرون، في الاكتشافات العلمية المتقدمة عند **لافوازييه ولابلاس**، في الثقة النسوية الجنينية لدى **ماري والستونكرافت وجورج ساند**، أم في الغنى ذي الجوانب المتعددة للتجربة والإبداع الإنسانيين اللذين حققهما غوته. إلا أن طبيعة تلك الذات المستقلة وأهدافها كانت شديدة التمايز بالنسبة إلى المزاجين، التنويري والرومنطيقي. فيوتوبيا بيكون لم تكن هي نفسها يوتوبيا بليك.

في حين أن عقل التنوير العلمي يرى الطبيعة موضوعاً للرصد والاختبار، للتفسير النظري والتوظيف التكنولوجي، فإن الرومنطيقي ينظر إليها، بالمقابل، على أنها حاضنة نابضة بالحياة للروح، منبع صاف للأسرار والوحي. لاشك أن العالم كان أيضاً راغباً في التوغل في الطبيعة وكشف أسرارها؛ إلا أن منهجَ ذلك التوغل وهدفه، طبيعةَ ذلك الاستلهام، كانت مختلفة عن نظيرتها لدى الرومنطيقي. بدلاً من أن تكون موضوع تحليل حصيف عن بُعْد شكلت الطبيعة بالنسبة إلى الرومنطيقي الحاضنة التي دأبت النفس الإنسانية على ولوجها والتوحد معها في نوع من الانتصار على الثنائية الوجودية، كما أن الإلهام الذي كان يسعى إليه لم يكن قانوناً ميكانيكياً بل جوهراً روحياً. وفيما كان العالم يبحث عن الحقيقة القابلة للاختبار والفاعلية على نحوٍ ملموس، عكف الرومنطيقي على امتلاك حقيقة مشرقة وسامية من الداخل. وهكذا فإن ووردزوورث كان يرى الطبيعة زاخرة بالمعنى والجمال الروحيين، في حين كان شيلر يعدّ آليات العِلْم الموضوعية بدائل هزيلة لآلهة الإغريق، التي كانت قد نفخت الروح في الطبيعة بالنسبة إلى القدماء. المزاجان الحديثان كلاهما، العلمي والرومنطيقي، نظرا إلى التجربة الإنسانية الحالية والعالم الطبيعي التماساً للتحقق، غير أن ما كان الرومنطيقي يسعى إليه ويهتدي إلى مغزاه في ذينك المجالين كان يعكس كَوْناً مختلفاً جذرياً عن نظيره لدى العالم.

وما لا يقل جدارة بالملاحظة عن ذلك هو الاختلاف بين الموقفين من ظواهر وعي الإنسان. فالمعاينة التنويرية - العلمية للعقل تجريبية ومعرفية مرتكزة تدريجياً على إدراك المعنى، تطوير المعرفة، والدراسات السلوكية الكمية. أما اهتمام الرومنطيقيين بوعي الإنسان، بدءاً **باعترافات روسو** - الذيل الرومنطيقي الحديث والرد على

اعترافات أوغسطين الكاثوليكية القديمة - فقد استمد زخمه، على النقيض من ذلك، من إحساس متجدد الحدة بوعي الذات مع نوع من التركيز على الطبيعة المعقدة والمركبة للذات البشرية، وبقي متحرراً نسبياً من قيود النظرة العلمية. العاطفة والخيال، بدلاً من العقل والإدراك، منطويان على الحد الأقصى من الأهمية. والاهتمام الجديد منصب ليس فقط على الجليل والنبيل، بل منصب على ما هو منحط ومظلم في النفس البشرية، على الشر، الموت، الشيطاني، واللاعقلاني. وهذه الموضوعات المغفلة عموماً في النزعة المتفائلة الشفافة للعِلْم العقلاني، باتت الآن مصدر إلهام إبداعات **بليك ونوفاليس، شوبنهاور وكيركغارد، هوثورن وملفيل، بو وبودلير، دوستويفسكي ونيتشه**. فمع النزعة الرومنطيقية زادت العين الحديثة من تركزها، أكثر فأكثر، على الداخل طلباً لاقتناص ظلال الوجود. تمثلت ضرورات الاستبطان الرومنطيقي ومتطلباته باستكشاف ألغاز الأعماق الداخلية، جملة الأمزجة والدوافع، الحب والرغبة، الخوف والذعر، حشد الصراعات والتناقضات الداخلية، الذكريات والأحلام، باختبار حالات وعي متطرفة غير قابلة للإيصال، بالاستغراق الباطني في النشوة الغطاسية، بسبر أعماق النفس البشرية، برفع اللاوعي إلى مستوى الوعي، بمعرفة اللانهائي. خلافاً لسعي العالِم إلى قوانين عامة محددة لواقع موضوع واحد، يدأب الرومنطيقي على تمجيد زحمة الوقائع غير المحدودة الضاغطة على وعيه الذاتي، مع تقديس الفرادة المعقدة لكل ما يتم عرضه على نَفْسه من شيء، حدث، وتجربة.

فالحقيقة المكتشفة عبر وجهات نظر متباينة أعلى مرتبة من المثال الأحادي الثابت لدى العِلْم التجريبي. وبالنسبة إلى الرومنطيقي يبقى الواقع متواصل الأصداء الرمزية، ومتعدد القيم، ومن ثم، حشداً معقداً من المعاني، بل وحتى النقائض المتبدلة باطراد ذات المستويات المتعددة. أما بالنسبة إلى العقل التنويري - العلمي فليس الواقع، على النقيض من ذلك، إلا مقولة ملموسة وحرفية، أحادية المعنى. وفي مواجهة هذه النظرة يبادر الرومنطيقي إلى إبراز حقيقة أن الواقع الذي يستخلصه العقل العلمي ويدركه بالذات لم يكن في العمق إلا واقعاً رمزياً، وإن كانت رموزاً من نوعية محددة حصرياً - ميكانيكية، مادية، موضوعية - ويفسرها العلماء على أنها فردية في صوابيتها. ومن وجهة نظر الرومنطيقي ليست النظرة العلمية التقليدية إلى

الواقـع، من حيث الجوهـر، إلا «توحيدية» غيورة في ثوب جديـد، رافضة لفكرة وجود آلهـة أخرى. وما حرفيـة العقل العلمي الحديث إلا صيغة من صيـغ الوثنية - القائمة على قِصَر نظر عبادة شيء مبهم بوصفه الحقيقة الوحيدة، بدلاً من النظر إلى ذلك الشيء على أنه لغز، وعاء مملوء بحقائق أكثر عمقاً.

بقـي البحث عن نظام ومعنى موحّدين أمراً مركزيـاً بالنسبة إلى الرومنطيقيين، غير أن حدود المعرفة الإنسانية تعرضت، في تلك المهمة، لقدرٍ جذري من التوسيع إلى مـا وراء تلـك المفروضة من التنويـر، كما جرى عد طيف أوسع مـن الملكات الإنسانية ضروريـاً لتحقيق المعرفة الأصيلة. ما لبث الخيال والشعور أن التحقا بركب الإحساس والعقـل من أجـل الوصول إلى فهم أعمق للعـالم. ففي دراساتـه المورفولوجية، حاول غوته اختبار الصيغة الأنموذجية الأصلية أو جوهر كل نبات وحيوان عن طريق إشباع التصور الموضوعي بمحتوى خياله الخاص. وأعلن شلنغ أن «التفلسف حول الطبيعة إن هو إلا خلق للطبيعة»، لأن المعنى الحقيقي للطبيعة لا يمكن إنتاجه إلا في إطار «الخيال الفكري» للإنسان. أما المؤرخان فيكو وهيردر فقد عمدا إلى أخذ أنماط معرفة أخرى، مثل النمط الميثولوجي (الأسطوري) الذي كان قد سبق له أن أغنى وعي أحقاب أخرى، مأخذ الجد، من منطلق الإيمان بأن مهمة المؤرخ هي المبادرة إلى تقمص روح العصور الأخـرى عبر التحلي بـ «حس تاريخي» اندماجـي عاطفياً، ليتمكن مـن أن يفهم من الداخـل عن طريق الخيال المتعاطف. استطاع هيغل أن يتحرى معنى عقلانياً وروحياً طاغياً في أكوام معطيات التاريخ من خلال نوع من «منطق الحماسة». وقد كتب كولرج يقول: إن «التفكير العميق لا يبلغه إلا إنسان متمتع بشعور عميق»، وإن «الطاقة الموحّدة للخيـال» لدى الفنـان تضفي على العقل البشري قابلية التقـاط الأمور بكليتها، قابلية خلـق وتشكيل وحدات كاملة متجانسة من عناصـر متفارقة. أما ووردزوورث فقد رأى أن الحلـم الملغـز للطفل الطبيعي متمتع برؤيا نافذة إلى صلـب الواقع، أكثر عمقاً من النظـرة البليدة غـير المنبهرة لدى الراشـد التقليدي. وقد أقر بليـك بكون «الخيال» الوعـاء المقدس للانهائي، محرر العقل البشري المقيـد، الوسيلة التي من خلالها يتم التعبـير عن الحقائق الأزلية وصـولاً إلى الوعي. وبالفعل فإن الخيال كان بالنسبة إلى

رومنطيقيين كثير الوجود كله، بمعنى من المعاني، الأساس الحقيقي للكينونة، وسيلة سائر الحقائق. وعند كليهما يقوم الخيال بإغناء الوعي وتشكيل العالم.

ومثل الخيال، عُدَّت الإرادة، هي الأخرى، عنصراً ضرورياً من عناصر تحصيل المعرفة الإنسانية، قوة متقدمة على المعرفة دافعة بحرية كلاً من الإنسان والكون قدماً نحو مستويات جديدة من الابتكار والوعي. وهنا فإن نيتشه هو الذي نجح، عبر مزاوجة فريدة الجبروت بين الحماسة الروحية الرومنطيقية العملاقة وأعلى درجات توتر نزعة الشك التنويرية، في إطلاق الموقف الرومنطيقي الأنموذجي الأصلي فيما يخص علاقة الإرادة بالحقيقة والمعرفة: لا يستطيع الذكاء العقلاني بلوغ الحقيقة الموضوعية؛ كما لا يمكن لأي منظور أن يكون مستقلاً عن نوع من أنواع التفسير. «في مواجهة الوضعية التي تتوقف عن الظواهر قائلة: «ليس ثمة إلا الوقائع»، يهمني أن أقول: لا، الحقائق، بالتحديد، هي غير الموجودة، ثمة فقط تفسيرات». لم يكن هذا صحيحاً نسبة إلى قضايا الأخلاق وحدها، بل هو صحيح أيضاً بالنسبة إلى الفيزياء التي لم تكن إلا نظرة وضرورة محددتين مناسبتين لحاجات ورغبات محددة. ما من طريقة من طرق رؤية العالم إلا وهي نتاج دوافع خفية. وكل فلسفة لا تميط اللثام عن منظومة فكرية موضوعية، بل تقوم بعرض اعتراف طوعي محدد. ما من نظرة إنسانية إلا وتتأثر وتتحدد بفعل جملة من الغرائز اللاشعورية، الدوافع السايكولوجية، التشويهات اللغوية، والأهواء الثقافية. وفي مواجهة التراث الغربي العريق القائم على تأكيد الصوابية الفريدة لمنظومة مفاهيم ومعتقدات واحدة –سواء أكانت دينية، علمية، أم فلسفية– عاكسة وحدها الحقيقة، بادر نيتشه إلى إطلاق نزعة منظورية جذرية: ثمة تعددية في وجهات النظر التي يمكن اعتمادها لتفسير العالم، وليس هناك أي معيار مستقل مرجعي يمكن التعويل عليه لإقرار صوابية نظام بعينه أكثر من أنظمة أخرى.

غير أن العالم يبقى شديد اللامحدودية، يستطيع أي فعل بطولي عازم على تأكيد الحياة وإبراز تحققها المظفر أن يشكله: فأسمى الحقائق تولد، حسب نبوءة نيتشه، في داخل الإنسان من خلال قوة الإرادة الخالقة للذات. وكل المساعي التي يبذلها

الإنسـان في سبيل تحصيل المعرفة وامتلاك النفـوذ والسلطة من شأنها أن تتحقق في كائـن جديد يجسـد المعنى الحي للكـون. إلا أن علـى الإنسان، إذا مـا أراد أن يحقق مثـل هذا الميلاد، أن يتجاوز نفسه تجاوزاً جذرياً يؤدي إلى الإجهاز على ذاته الحالية المحـدودة: «العظيـم في الإنسان هو أنه جسـر وليس هدفاً... ليسـ الإنسان إلا شيئاً يجـب التغلب عليه». تتوافـر للإنسان طريق مفضية إلى حشد من الصباحات والآفاق الجديدة الغارقة في أعماق ما بعد أمداء العصر الحالي. وميلاد هذا الكائن الجديد ليس وهماً عالم - آخرياً مُفْقِراً للحياة، يؤمن به المرء عبر إحدى العقائد الكنسية، بل هـو واقع حـي، ملموس يبتكره الإنسان، هنا والآن، من خلال عملية التغلب على الذات البطولية للفرد العظيم. وقد تعين على مثل هذا الفرد أن يقلب الحياة إلى تحفة فنية، يبـادر من خلالها إلى صياغة شخصيته، احتضـان قَدَره، وإعادة خلق ذاته شخصية بطوليـة مـن شخصيات الملحمة العالمية. تعين عليه أن يعيـد اختراع نفسه من جديد، أن يتصـور نفسه في قلـب الوجود. تعين عليه أن يوجد بإرادتـه دراما خيالية يستطيع ولوجهـا والعيشـ فيها، فارضـاً نظاماً إنقاذياً علـى فوضى كون لا معنـى له بلا رب. وعندئذ يستطيع الإنسان أن يرقص في التدفق الأبدي، متحرراً من جميع الأسس وكل القيود، بعيداً عن سائر الضوابط والمنغِّصات الميتافيزيقية. ليست الحقيقة شيئاً يثبته المرء أو يدحضه؛ إنها شيء يتم خلقه. ففي نيتشه، كما في الرومنطيقية عموماً، أصبح الفيلسـوف شاعراً: أيُّ تصور للعـالم لا يتم الحكم عليه من منطلق العقلانية المجردة أو التأكيد الواقعي، بل على أنه تعبير عن الشجاعة، الجمال، وقوة الخيال.

يطـرح الوعـي الرومنطيقي، إذًا، معايـير وقيماً جديدة للمعرفـة الإنسانية. فعبر قـدرة الخيال والإرادة على خلق الذات يستطيع الكائن البشري أن يجسد حقائق غير مولودة، أن يخترق مستويات غير مرئية ولكنها واقعية كلياً من الوجود، أن يدرك تكشف الطبيعة والتاريخ والكون (الكوزموس) - أن يشارك، بالفعل في علمية الخلق بالذات. ثمـة نظرية معرفـة (ابستمولوجيا) جديدة أُعلن أنها ممكنـة من جهة وضرورية من جهـة ثانية. وهكذا فإن حـدود المعرفة المرسومة من قِبَل كل من لوك، هيوم، والجانب الوضعي من **كانط** تم تحديها بجرأة من قبل مثاليي ورومنطيقيي ما بعد التنوير.

كذلك كان للمزاجين موقفان متباينان من ركيزتي الثقافة الغربية التقليديتين: الكلاسيكية الإغريقية الرومانية من ناحية والديانة اليهودية - المسيحية من ناحية ثانية. فمع تطور عقل التنوير العلمي خلال الحقبة الحديثة، دأب هذا العقل على زيادة توظيف فكر الحقبة الكلاسيكية فقط بمقدار ما كان هذا الفكر يوفر محطات انطلاق مفيدة للقيام بالمزيد من المعاينة وبناء النظريات، لأن جملة المشروعات الميتافيزيقية والعلمية القديمة فيما عدا ذلك كانت تُعد عموماً ناقصة وذات أهمية تاريخية في المقام الأول. أما بالنسبة إلى الرومنطيقي فإن الثقافة الكلاسيكية كانت، على النقيض من ذلك، لا تزال دنيا نابضة بالحياة زاخرة بالصور والشخصيات الأولمبية، دنيا إبداعاتها الفنية من هوميروس وآيسخيلوس وصاعداً مازالت نماذج جليلة، دنيا رؤاها الخيالية والروحية مازالت حبلى بمعانٍ قابلة لأن تُكتشف مجدداً. وجهتا النظر كلتاهما دأبتا على تشجيع استعادة الماضي الكلاسيكي، ولكن لدافعين مختلفين - أحدهما بدافع التوصل إلى معرفة تاريخية دقيقة، والآخر في سبيل إعادة الروح إلى الماضي، نفخ الروح فيه، لتمكينه من أن يعيش من جديد في الروح المبدعة للإنسان الحديث.

تلك هي الخطوط التي في ضوئها اختلف موقفاهما من التراث والتقاليد عموماً. ففيما أصر العقل العلمي العقلاني على رؤية التراث من منطلقات أكثر اتصافاً بالشك، لا قيمة له إلا بمقدار ما يوفر نوعاً من الاستمرارية والهيكلية لنمو المعرفة، نجح العقل الرومنطيقي، برغم أنه ليس أقل تمرداً في طبعه، بل هو أكثر ثورية إلى حدٍّ غير بسيط في الغالب، في الاهتداء إلى شيء أكثر غرابة وأقوى إثارة للفضول في التراث - إذ وجده خزاناً للحكمة الجماعية، لرؤى أحد الشعوب المراكمة، قوة نابضة بالحياة دائبة على التغير لها استقلاليتها وديناميتها التطورية الخاصة. ومثل هذه الحكمة لم تكن مجرد معرفة تجريبية وتقنية للعقل العلمي، بل تعبيراً عن حقائق أعمق، خافية على البداهة (الحس العام) والتجربة الميكانيكية. وهكذا فإن تقويماً جديداً طفا على السطح ليس فقط للماضي الإغريقي - الروماني، بل وللعصور الوسطى المتناغمة روحياً، لهندسة العمارة القوطية والآداب الشعبية، لما هو قديم وبدائي، ولما هو مشرقي وغريب، لتقاليد باطنية من جميع الألوان والمشارب، لروح

الشعب (الفولكسجايست) لدى الأقوام الجرمانية وغير الجرمانية، لمنابع الثقافة الديونيسوسية. ثمة إدراك جديد للنهضة انبثق الآن، أعقبه في سنوات لاحقة وعي جديد بعصر النزعة الرومنطيقية نفسها. أما العقل العلمي فلم يكن، على النقيض من ذلك، يهتم بمثل هذه الأمور من منطلق التقمص العاطفي أو الاستلهام، بل بسبب ما تنطوي عليه من أهمية تاريخية وانتروبولوجية. وفي الرؤية العلمية للتنوير تحتل الحضارة الحديثة وقيمها، دون أي جدال، مكانة أعلى من سائر سابقاتها، في حين تتبنى الرومنطيقية موقفاً منطوياً على قدرٍ عميق من الشك إزاء الحداثة وتعبيراتها الكثيرة. ومع مرور الزمن تحول الشك إلى عداء، وراح الرومنطيقيون يشككون جذرياً بمدى صوابية إيمان الغرب بتقدمه الخاص، وبتفوق حضارته المتأصل، وبتحقق الإنسان العقلاني الحتمي.

قضية الدين تطرح الإشكالات ذاتها. فمع أن التيارين، كليهما، خارجان من رحم الإصلاح الديني، يتقاسمان تبني النزعة الفردية وحرية الاعتقاد الشخصية، يدأب كل منهما على تطوير وتأكيد جوانب مختلفة من موروث هذا الإصلاح. فروح التنوير تمردت على قيود الجهل والخرافة المفروضة من عقائد اللاهوت الجامدة والإيمان بما وراء الطبيعة، طلباً لمعرفة تجريبية وعقلانية مباشرة واحتضاناً محرراً لما هو علماني. تعرض الدين إما للرفض المطلق أو لنوعٍ من الحصر في إطار الربوبية العقلانية أو القانون الطبيعي للأخلاق. غير أن موقف الرومنطيقي من الدين كان أكثر تعقيداً. تمرده كان أيضاً ضد تراتبيات الدين التقليدي ومؤسساته، ضد العقائد المفروضة بالقوة، وضد الضوابط والقيود الأخلاقوية، وضد الشعائر والطقوس الفارغة. ومع ذلك فإن الدين نفسه بقي عنصراً مركزياً وثابتاً في عمق الروح الرومنطيقية، متخذاً شكل النزعة المثالية المتسامية، والنزعة الأفلاطونية الجديدة، والنزعة الغنوسطية (العرفانية)، تعددية الآلهة، الدين الباطني، عبادة الطبيعة، الصوفية المسيحية، الصوفية الهندوسية - البوذية، الوثنية الجديدة، السويدنبرغية، تقديس النظرية، الباطنية، الشامانية، عبادة الإلهة الأم، التقديس الإنساني للتطور، أو توفيقية ما بين بعض هذه العقائد. وهنا بقي «المقدس» مقولة ذات شأن في حين أنه كان قد اختفى منذ زمنٍ طويل بالنسبة إلى العِلم. في الرومنطيقية تمت إعادة اكتشاف الرب - لا

رب الأرثوذكسية أو الألوهية بل الصوفية، الشرك، والعمليات الكونية الكامنة؛ لا الأب الشرعـي الأحادي، بل قداسة أغرب، وأكثر تعدديـة، وأوسع احتضاناً، وأرسخ حياداً، بـل وحتى أقرب إلى الأنوثة جنسـاً، من أن توصف؛ لا خالق غائب، بل قوة إبداع خفية كامنة في الطبيعة وفي أعماق النفس البشرية.

يضـاف، أن الفن نفسه -الموسيقى، الأدب، المسرح، الرسم- بات الآن يرتدي ثوباً شبـه ديني بالنسبـة إلى الوعي الرومنطيقي. وفي عالَم جـرده العِلْم من الروح وجعله ميكانيكيـاً، اكتسب التماس الجمال مـن أجل الجمال بالذات أهمية سايكولوجية غير عاديـة. فالفن يوفر جِسْر اتصال فريد بـين الطبيعي والروحي. وبالنسبة إلى كثيرين من المثقفين الحديثين المحبطين بالدين الأصولي المتزمت، صار الفن متنفساً ومخرجاً روحيـاً رئيسيـاً. ومشكلـة نعمة السماء المتركـزة على لغز الإلهام والوحـي، تبدو الآن هاجسـاً بالغ الحيوية بالنسبة إلى الرسامين، الملحّنين، والكتاب أكثر من اللاهوتيين. جرى رفع المشروع الفني إلى مراتب الاضطلاع بأدوار روحية، سواء أكان بوصفه تجلياً شعريـاً أم بصيغة انبهار جمال، إلهاماً سماوياً أم تجلياً لحقائق أزلية، بوصفه مسعى إبداعيـاً، نهجـاً خيالياً، امتثـالاً لآلهة الشعر، ضـرورة وجودية، أو تعاليـاً محرِّراً من عـالَم العذاب والمعاناة. حتى أكثر الحديثين علمانية ظلوا قادرين على تقديس الخيال الفني، تمجيد الموروث الإنساني من الفن والثقافة. وأساتذة الإبداع السابقون تحولوا إلى قديسـين وأنبيـاء للثقافة، أما النقاد والمعلقون فصاروا كبـار قساوستها. في ربوع الفـن ظلت النفس الحديثة المحبطة قادرة على الاهتـداء إلى أساس للمعاني والقيم، إطارٍ يتسع لتطلعاتها الروحية، عالَم منفتح على الجذور والأحاجي.

كذلـك دأبت الثقافة الفنية والأدبية علـى تزويد العقل الحديث بصورة عن العالم تكاد أن تكون بديلة من نظيرتها العلمية، وإن كانت صورة أكثر تعقيداً ومتقلبة. فالقوة الثقافيـة للرواية، مثلاً، على صعيد تشكيل التجربة الإنسانية وصياغتها - من رابليه، سيرفانتس وفيلدنغ، مـروراً **بهوغـو**، **ستانـدال**، **فلوبـير**، **ملفيـل**، **دوستويسفسكي**، **وتولستوي**، وصولاً إلى **مان**، **هيسّه**، **لورنس**، **وولف**، **جويس**، **بروست وكافكا** - شكلت خصمـاً دائماً ويتعـذر التغلب عليه أكثر الأحيان لقوة التصـور العلمي السائد للعالم.

فاقـدة الإيمان بجملة الحَبْكات اللاهوتيـة والميثيولوجية العائدة إلى الأحقاب الغابرة بـادرت الثقافة المطلعة للغرب الحديث إلى السعـي لإشباع جوعه الغريزي إلى تناغم الكـون، إلى النظـام الوجـودي، إلى سلسلة الحبكات القصصيـة للروايات الخيالية. ومن خلال قدرة الفنان على توفير إطار ومغزى للتجربة، في البوتقة الصوفية للتجلي الجمـالي، بات من الممكن صنع واقع جديـد - «إيجاد منافس» بتعبير **هنري جيمس**. وهنـا في الرواية، كمـا في المسرح والشعر والفنون الأخرى، جـرى التعبير عن نوع من الهاجس إزاء ظواهر الوعي كوعي، كما إزاء جملة التفاصيل النوعية للعالم الخارجي، بما يمكّن الواقعية الفنية من «مسح الساحة كلها» (حسب تعبير جيمس مرة أخرى). هنا في ميادين الفن والأدب الفسيحة تمت، بقدرٍ ثاقب من الصرامة والتمايز الدقيق، متابعـة تلك الفينومينولوجيـا الرحبة للتجربـة الإنسانية التي كانـت أيضاً داخلة في الفلسفـة الرسمية نفسها مـن خلال **وليم جيمس وبيرغسـون، هوسرل وهايدرغر**. فبـدلاً من إجراء تحليلات تجريبيـة لعالم مشيّأ، ركزت هـذه المدرسة اهتمامها على «الوجود» ذاتـه، على العالم المعاش للتجربة الإنسانية، علـى غموضه الذي لا يتوقف، عفويتِه واستقلاليتِه، أبعادِه غير القابلة للاحتواء، تعقيدِه المتزايد عمقاً باطراد.

وبهـذا المعنى فإن الحافز الرومنطيقـي تابع حركة العقل الحديـث الشاملة باتجاه الواقعية ووسَّعَها. تمثل الهدف برسم حدود جميع جوانب الوجود، وليس المقبولة وجودياً والمبرهنة إجماعياً فقط. ومع قيام النزعة الرومنطيقية بتوسيع مداها وتحويل تركيزها في غمرة الفترة الحديثة، فإنها حرصت على عكس الطابع الصحيح للحياة الحديثة كما هو في واقعيته المعاشة، دون التقيد بما هو مثالي أو أرستقراطي، أو بموضوعات تقليدية مستمـدة من مراجـع كلاسيكية، ميثولوجية، أو إنجيلية. تمثلـت الرسالة بتحول ما هو مبتذل واعتيادي إلى فن، برؤية ما هو شاعري وصوفي في أكثر تفاصيل التجربة العادية ملموسية، حتى فيما هو منحط وبشع. كان الهدف هو تسليط الضوء على «بطولة الحياة الحديثة» (بولدير)، كما على بطولتها المضادة في الوقت نفسه. عبر التعبير بقدرٍ مطرد التزايد من الدقة عن النوعية الملونة للتجربة الإنسانية، قام الرومنطيقي أيضاً بإيصال اضطرابهـا، وترددهـا، وذاتيتها. ومن خلال توغله الأعمـق فالأعمق في صلب الإدراك والإبـداع الإنسانيين، بـدأ الفنان الحديث ينتقل إلى ما وراء النظـرة التقليدية القائمة

على المحاكاة والتقليد إلى الفن، ونظرية واقع «المتفرج» الكامنة في أساسها. وفنان كهذا راح يسعى لأن يكون ليس فقط شخصاً يعيد إنتاج الأشكال، أو حتى يكتشفها، بل يبدعها هو. ليس المطلوب هو نسخ الواقع، بل اختراعه.

غير أن جملة هذه التصورات المتعاظمة جذرياً للواقع لم تكن سهلة الإذابة في بوتقة واحدة مع الوجه الأكثر موضوعية للعقل الحديث. غريباً أيضاً على المزاج العلمي كان انفتاح الرومنطيقي المميز على الأبعاد المتعالية للتجربة، وعدائه الموصوف لاختزالية العلم العقلانية المزعومة وادعاءات الاتصاف باليقين الموضوعي. ومع مرور الوقت، ما لبثت ما سبق لها أن كانت ثنائية وسيطية بين العقل والإيمان، أعقبتها ثنائية حديثة مبكرة بين العلم العلماني والدين المسيحي، أن أصبحت هوة أعمق وأشمل بين العقلانية العلمية من جهة والثقافة الإنسانوية الرومنطيقية ذات الوجوه المتعددة من الجهة الثانية، مع اشتمال الأخيرة الآن على زحمة متنوعة من وجهات النظر الدينية والفلسفية المتباينة المتحالفة تحالفاً فضفاضاً مع هذه المدرسة الفنية والأدبية.

النظرة العالمية المنشطرة

لأن المزاجين كانا، كليهما، معبِّرين بعمق وعلى نحوٍ متزامن عن مواقف غربية مع بقائهما في الوقت نفسه متضاربين غير قابلين للتوفيق فيما بينهما، فإن النتيجة تمثلت بنوع من التمزق والتشعب المعقد والمركب في النظرة الغربية. فمع تأثر النفس الحديثة الشديد بالوعي الرومنطيقي بل وحتى تماهيها معه بمعنى من المعاني، ولكن مع بقاء ادعاء العلم بامتلاك الحقيقة بالغ القوة في الوقت نفسه، عاش الإنسان الحديث، عملياً، انشطاراً يتعذر رَتْقُه بين عقله وروحه. بات الفرد نفسه قادراً على استساغة وتذوق كل من **بليك** و**لوك**، ولكن ليس بطريقة متماسكة. قلما كانت نظرة ييتس الباطنية قابلة للذوبان في بوتقة واحدة مع التاريخ، الذي يجري تلقينه في الجامعات الحديثة. وأنطولوجيا ريلكه المثالية «إننا أسراب نحل غير المرئي» ما كانت سهلة الاستيعاب في جعبة فرضيات العلم التقليدي. وثمة وعي مفرط الحداثة والنفوذ **كوعي تي اس إليوت** كان أقرب إلى دانتي منه إلى داروين.

كان مـن شأن جيش جرار من الشعراء الرومنطيقيين، من متصوفة الأديان، ومن الفلاسفـة المثاليين، ومـن مدمني المخدرات مـن فرسان الثقافة المضـادة، أن يعلنوا (بـل ويصفوا بالتفصيل في الغالب) وجود حقائـق أخرى وراء ما هو مادي، ويجادلوا دفاعاً عـن انطولوجيا للوعي الإنساني مختلفة جذرياً وبحـدة عن انطولوجيا النزعة التجريبيـة التقليدية. أما حـين وصل الأمر إلى محطة تحديـد كوزمولوجيا أساسية، فـإن العقل العلمي العلماني بقـي مستمراً في حسم مركز ثقل النظرة العالمية الحديثة (مركز ثقل الفلتآنشونغ). فإلهامات الرومنطيقي ورؤاه لم تستطع، في غياب التصويب الإجماعـي، أن تتغلب على تضاربها الواضـح مع حقائق الملاحظة العلمية المقبولة من الجميـع، أساس العقيدة الحديثة. لم يكن الحالم مـزوداً بوَرْدة عَطِرة، وردة ملموسة ومعلنة، تمكّنه من استعراض حقيقة حلمه أمام الجميع.

وهكـذا فإن العلم ظل، فيما بقيت الرومنطيقية بأكثر معانيها عمومية مستمرة في إلهامهـا ثقافة الغرب «الداخليـة» - فنه وأدبه، ونظرته الدينيـة والميتافيزيقية، مُثُله الأخلاقية - يملي الكوزمولوجيا «الخارجية»: ألفباء الطبيعة، مكانة الإنسان في الكون، وحـدود معرفته الفعليـة. ونظراً لخضوع العالم الموضوعي لحكـم العلم، فإن الإدراك الرومنطيقـي بقي محصوراً، بالضرورة، فيما هو ذاتي. فتأملات الرومنطيقيين حول الحياة، موسيقاهم وشعرهم وابتهالاتهم الدينية، وكلها زاخرة بالسحر وبالغة التطور والإتقان والحذلقة على الصعيد الثقافي، تعين عليها، آخر المطاف، أن تبقى محصورة بجـزء فقط من الكـون الحديث. صحيح أن للهموم الروحيـة، والخيالية، والعاطفية، والجمالية أمكنتها، إلا أنها لا تستطيع أن تدعي أدواراً أنطولوجية كاملة في عالم باتت معايـيره موضوعية وبليدة جذرياً. فالتمزق بين الإيمـان والعقل في الحقبة الوسيطية ونظـيره بين الديـن والعِلْم في الحقبة الحديثـة المبكرة ما لبـث أن أصبحا تمزقاً بين الموضـوع والـذات، بـين الداخلي والخارجـي، بين الإنسـان والعالم، بـين الإنسانيات (العلـوم الإنسانيـة) والعِلْـم (العلـوم الطبيعية). ثمـة صيغة جديدة مـن صيغ كون الحقيقة المزدوجة باتت مترسخة.

ونتيجة لهذه الازدواجية شهدت تجربة الإنسان الحديث مع العالم الطبيعي وعلاقته به نوعاً من الانقلاب المشحون بالمفارقات مع سير الفترة الحديثة قُدُماً، إذ بدا التياران الرومنطيقـي والعلمي عاكسين، أحدهما الآخر على نحوٍ مقلوب. بدايةً، ثمة استغراق تدريجـي للإنسان في الطبيعة بدا واضحاً على الجبهتين. فعلى الجبهة الرومنطيقية، كمـا في روسو، غوتـه، أو ووردزوورث، ثمة كان نوع من الاندفاع الحماسي نحو التوحد الواعـي مـع الطبيعة، على الصعيديـن الشاعري والغريزي كليهمـا. أما على الجبهة العلميـة فإن استغـراق الإنسان في الطبيعة قـد تحقق في قيام العِلْـم بوصف الإنسان مـن منطلقـات طبيعية متزايـدة أولاً، وكلية مطلقة بعد ذلك. غـير أن اتحاد الإنسان مع الطبيعة كان هنا، - على النقيض من التطلعات التناغمية لدى الرومنطيقيين، قد جرى إقحامه في سياق نوع من الصراع الداروني - الفرودي مع طبيعة وحشية لاواعية - مـن الصـراع في سبيل البقـاء، وفي سبيل تماسك الأنا، وفي سبيـل الحضارة. ففي النظـرة العلمية بـدا عداء الإنسان للطبيعة - ومنه وجـوب استغلال الطبيعة خارجياً وكَبْتُها داخلياً - النتيجة الحتمية لتطور الإنسان بيولوجياً وانبثاقه من باقي الطبيعة.

غـير أن الشعـور الرومنطيقي المبكـر بالتناغم مع الطبيعة ما لبـث أن شهد، على المدى الأطول، نوعاً من التحول المميز واللافت حين تقدمت الحقبة الحديثة في السن، شاخت. فعند هذا المنعطف بات المزاج الرومنطيقي متأثراً تأثراً مركباً ومعقداً جراء تطوراته الداخلية، جراء جملة المفاعيل الممزِّقة للحضارة الصناعية الحديثة والتاريخ الحديث، وجراء نظرة العلم إلى الطبيعة بوصفها مقولة موضوعية، بريئة من مركزية الإنســان، وعشوائية. فجاءت النتيجـة المفرطة في حتميتها متمثلة بتجربة مع الطبيعة تكاد أن تكون معاكسة للمثل الأعلى الرومنطيقي الأصلي: بات الإنسان الحديث متزايد الإحساس باغترابه عن رحم الطبيعة، وبسقوطه من الوجود الأحادي، وبسجنه داخل كـون عبثي قائم علـى الصدفة والضرورة. فبعـد أن كَفَّ عن أن يكـون طفل الطبيعة المجيد روحياً لدى الرومنطيقي الأول، صار إنسان الفترة الحديثة المتأخرة ساكناً، ذا حساسيـات شديدة التنافر والتضارب لمدٍ غير محـدودة خالية من المعنى. وبدلاً من أنغام رؤية ووردزوورث باتت أصداء رؤية فروست تتردد على النحو الآتي:

الفضاء يوجعنا نحن الحديثين: لقد سئمنا الفضاء.
تأملنا له يجعلنا متناهين في الصغر
مثل جائحة عابرة من المكروبات
نراها زاحفة على قطعة الزجاج
غشاء شيخوخة أتفه الكواكب هذا.

على النقيض من ذلك، ولأسباب مختلفة، كان المزاج المتحالف مع العلم والتنمية التكنولوجية قد دأب على كيل المديح لانفصال الإنسان عن الطبيعة وانعتاقه من أسرها. فتحرر الإنسان من قيود الطبيعة، قدرته على التحكم ببيئته، وقابليته العقلية على رصد الطبيعة وفهمها دون أي إسقاطات إنسانية، كانت جميعاً قيماً يتعذر الاستغناء عنها بالنسبة إلى العقل العلمي. غير أن المفارقة هي أن هذه الإستراتيجية أوصلت العلم إلى وعي أكثر عمقاً لوحدة الإنسان الداخلية مع الطبيعة: لتبعيته الإلزامية للبيئة الطبيعية وانخراطه المناخي في هذه البيئة، لترابطه المعرفي (الابستمولوجي) المتشابك مع الطبيعة، التي لم يستطع يوماً أن يشيّئها مئة بالمئة، ولجملة الأخطار الكامنة في المحاولة الحديثة الرامية إلى مثل هذا الفصل والتشيء. ومن هنا فإن العلم بدأ يتقدم نحو موقع ليس مختلفاً تماماً عن الموقع الرومنطيقي الأصلي في تقويمه لاندماج الإنسان بالطبيعة – وإن كان بلا أبعاد روحية أو متعالية عموماً، ودون الوصول علمياً إلى أي حل لجملة المشكلات النظرية والعملية التي لا يزال الشرخ العميق بين الإنسان والعالم ينوء تحت وطأتها.

في الوقت نفسه، كانت المقاربة الرومنطيقية قد استسلمت للاغتراب الذي فرضه ذلك الشرخ. فالطبيعة مازالت موضوعية وبعيدة عن مركزية الإنسان، ووعي النفس الحديثة الحاد لتلك الغربة الكونية قلما انخدشت بذلك التقارب العلمي الوليد والجزئي. صحيح أن كلاً من العالِم والفنان خَبُرا معاً وفي وقتٍ واحد، في زحمة القرن العشرين، انهيار وتفكك السلسلة القديمة لمقولات الزمان، المكان، السببية، والجوهر؛ غير أن آيات التمزقات الأعمق بين الكون العلمي والتطلع الإنساني بقيت دون حل. فالتجربة الحديثة مازالت مثقلة بقدرٍ عميق من اللاتجانس، وبجملة ثنائيات المزاجين

الرومنطيقي والعلمي العاكسة لانفراط عقد النظرة العالمية الغربية، الذي يبدو غير قابل للجسر فيما بين الوعي البشري واللاوعي الكوني، بين الإنسان الواعي والكون اللاواعي. بمعنى من المعاني بقيت الثقافتان، الحساسيتان، حاضرتين بنسب متباينة في كل فرد عاكف على التأمل من أفراد الغرب الحديث. ومع تعرض مجمل طابع وملابسات النظرة العالمية العلمية للانكشاف الكامل، فإن ذلك الشرخ الداخلي قد عيش بوصفه شرخاً في النفس البشرية الحساسة الملقاة في عالم غريب عن المعنى الإنساني. ليس الإنسان إلا حيواناً منقسماً، حيواناً ذا وعي ذاتي غير قابل للتفسير في كون غارق في بحر اللامبالاة.

محاولات تركيبية: من غوته وهيغل إلى يونغ

ثمة أناس حاولوا احتواء الشرخ عن طريق الجسر بين الضرورات العلمية والإنسانية على صعيدي المنهج والنظرية. تولى غوته قيادة حركة فلسفة طبيعية (naturPhilosophie) حاولت الجمع بين الملاحظة التجريبية والحدس الروحي في بوتقة علم طبيعي أكثر كشفاً وجلاء من علم نيوتن، علم قادر على التقاط الأشكال العضوية الأنموذجية الأصلية للطبيعة. فليس باستطاعة العالِم، بنظر غوته، الوصول إلى حقائق الطبيعة الأعمق عن طريق الابتعاد عن الطبيعة واستخدام تجريدات ميتة لا حياة فيها من أجل فهمها، عبر تسجيل العالَم الخارجي مثل أي آلة. من المؤكد أن مثل هذه الإستراتيجية من شأنها، وعلى نحوٍ مضمون، أن تجعل من الواقع المرصود وهماً في جانب منه، صورة جرى استئصال أعماقها بمصفاة لا واعية. فقط بالمبادرة إلى الجمع بين الملاحظة أو الرصد من جهة والحدس الخيالي من الجهة المقابلة في تفاعل حميم، يستطيع الإنسان اختراق مظاهر الطبيعة واكتشاف جوهرها. وعندئذ يغدو الشكل الأنموذجي الأصلي لكل ظاهرة واضحاً؛ عندئذ تغدو رؤية ما هو كلي فيما هو جزئي وإعادة جمعهما من الأمور الممكنة.

حاول غوته تسويغ هذه المقاربة بموقف فلسفي شديد الاختلاف عن موقف معاصره الأكبر سناً، كانط، إذ رأى، بالرغم من إقراره، مثل كانط، بالدور البناء لعقل الإنسان في المعرفة، أن علاقة الإنسان الحقيقية بالطبيعة متمثلة بالتغلب على

الثنائيـة الكانطية. فبنظر غوته ما من شيء إلا ومخترق من جانب الطبيعة، بما في ذلـك عقل الإنسان وخياله. ومن هنـا فإن حقيقة الطبيعة ليسـت موجودة بوصفها شيئـاً مستقلاً وموضوعياً، بل يتـم الكشف عنها في فعل المعرفـة الإنسانية بالذات. فـروح الإنسان لا تفرض نظامها على الطبيعة، كما سبق **لكانط** أن رأى. لعل الأصح هـو أن روح الطبيعـة تقوم بطرح نظامها هي من خلال الإنسان، الذي هو أداة البوح الذاتي لدى الطبيعة. ليست الطبيعة مختلفة عن الروح بل هي نفسها روح، غير قابلة للفصـل ليس عـن الإنسان وحسب بل وعن الرب. وهذا الـرب يحتضنها بمودة، بما يمكّـن عمليات الطبيعة من التعبير عن روح الرب وقوته. هكذا نجح غوته في الجمع بين الشاعر والعالِم في تحليل للطبيعة عكس تدينه الحسي المميز.

وبمـزاج مشابه، ما لبثـت التأمـلات الميتافيزيقية للمثاليين الألمـان بعد **كانط** أن تكللـت بمأثرة جـورج دبليو اف هيغـل الفلسفية غير العادية. بالاستنـاد إلى الفلسفة الإغريقية الكلاسيكية، إلى التصوف المسيحي، وإلى الرومنطيقية الألمانية وصولاً إلى بنـاء نظامه الشامل، بادر هيغـل إلى طرح تصور للواقع قائم على الربط بين الإنسان والطبيعـة، بين الروح والمادة، بين البشري والإلهي، وبـين الزمن والأبدية. وفي أساس فكـر **هيغل** كمن فهمـه للجدل (للديالكتيك)، الذي بموجبـه تتكشف الأشياء كلها في عمليـة تطورية مستمرة لا بد لكل حالة وجود فيها من أن تتمخض عن نقيضتها. ثم لا يلبـث التفاعل بين هذين النقيضين أن يفضي إلى مرحلة ثالثة يندمج فيها النقيضان - اللذان يُهزمان ويتحققان في الوقت نفسه - في تركيبة أغنى وأسمى، تركيبة سرعان ما تتحول بدورها إلى القاعدة التي تسند عملية تناقض وتركيب جدلية (ديالكتيكية) أخـرى[62]. وقـد أكد هيغل أن مـن شأن كل جانب مـن جوانب الواقع -فكـر الإنسان، التاريخ، الطبيعة، الحقيقة الإلهية نفسها- أن يتم جعله قابلاً للفهم من خلال إحاطة الفلسفة بهذه العملية الأساسية، عملية الجدل (الديالكتيك).

تمثل دافع **هيغل** الطاغي والأول بإدراك جميع أبعاد الوجود بوصفها موحدة جدلياً (ديالكتيكيـاً) في كيان كلي واحد. ففكـر الإنسان كله والواقع بمجمله مشبعان، حسب

ما يرى هيغل، بالتناقض الذي وَحْدَه يوفر إمكانية تطوير حالات أعلى من الوعي ومستويات أسمى من الوجود. كل من مراحل الوجود ينطوي في داخله على تناقض ذاتي، وهذا التناقض هو الذي يضطلع بدور المحرك الدافع إلى مرحلة أعلى وأكمل. ومن خلال عملية جدلية (ديالكتيكية) متواصلة من التناقض والتركيب، يبقى العالم على الدوام في غمرة عملية استكمال لذاته. وفي حين أن الجوهر المحدد للنقائض بقي، على امتداد الجزء الأكبر من تاريخ الفلسفة الغربية منذ أرسطو وصاعداً، متمثلاً بكونها متعارضة منطقياً وإقصائية تبادلياً، فإن هذه النقائض إن هي، بالنسبة إلى هيغل إلا عناصر ضرورية منطقياً ومتحاضنة تبادلياً في إطار حقيقة أكبر. فتبقى الحقيقة، إذاً، متناقضة جذرياً.

ومع ذلك فإن عقل الإنسان في أعلى مستويات تطوره ظل، برأي هيغل، كامل القدرة على إدراك مثل هذه الحقيقة. وخلافاً لنظرة كانط الأكثر مداورة، امتلك هيغل إيماناً عميقاً بالعقل البشري، مقتنعاً باستناد هذا العقل، آخر المطاف، إلى العقل الإلهي نفسه. وفي حين أن كانط كان قد جادل قائلاً بعدم قدرة العقل على اختراق حجاب الظواهر وصولاً إلى الحقيقة النهائية، لأن عقل الإنسان المحدود كان بالضرورة يقع في التناقض كلما حاول ذلك، فإن هيغل رأى عقل الإنسان، من حيث الأساس، تعبيراً عن روح كلية أو عقل (جايست) كوني، يمكن من خلال قوته، كما في الحب، أن يتم التعالي على سائر النقائض وصولاً إلى صيرورات أو تركيبات أسمى.

رأى هيغل أيضاً أن ثورة كانط الفلسفية لم تقم برسم الحدود النهائية أو الأسس الضرورية للمعرفة الإنسانية، بل لعلها كانت سلسلة طويلة من مثل هذه الثورات المفهومية النظرية التي دأب الإنسان بوصفه فاعلاً على الاعتراف من خلالها تكراراً بأن ما كان قد ظُن أنه كيان بحد ذاته لم يكتسب مضمونه إلا من خلال الشكل الذي أضفاه عليه الفاعل. فتاريخ العقل البشري ظل على الدوام يكرر هذه الدراما الملحمية المتمثلة بصيرورة الفاعل واعياً لذاته والتدمير اللاحق لشكل الوعي غير المنتقد من قبل. وتراكيب المعرفة الإنسانية ليست ثابتة وأزلية، كما افترض كانط، بل هي مرحلة محددة تاريخياً تتطور في جدل (ديالكتيك) مستمر إلى أن يصل الوعي إلى معرفة

ذاتـه معرفـة مطلقة. فما بدا في أي لحظة ثابتاً ومؤكـداً كان يتم التغلب عليه باطراد من خـلال العقل المتطور، بما كان يفضي إلى توفير إمكانيـات جديدة ومساحة أوسع من الحرية. وكل مرحلة من مراحل الفلسفة بدءاً بقدماء ما قبل سقراط، وكل صيغة مـن صيغ الفكر في التاريخ الإنساني كانت نظرة غير مكتملة من جهة ولكنها مع ذلك خطـوة ضرورية في هـذه العملية التطورية الفكرية العظيمة مـن جهة ثانية. والنظرة العالميـة لكل حقبة كانـت حقيقة مشروعة بالنسبة إلى ذاتها مـن ناحية مع بقائها في الوقـت نفسه، من ناحيـة ثانية، مرحلة غير مكتملة من مراحل عملية تكشف الحقيقة المطلقة الذاتية الكبرى.

هـذه العملية الجدلية (الديالكتيكية) ذاتها طبعت أيضـاً فهم هيغل الميتافيزيقي والدينـي. رأى هيغل الوجود الأولي للعالم، العقـل أو الروح الكلي، متكشفاً عبر خلقه، واصـلاً إلى تحققه النهائي في روح الإنسـان. فالمطلق، حسب فهم هيغل، يطرح نفسه في إطـار الحالة المباشـرة لوعيه الداخلي الخاص أولاً، ثم ينفي هـذا الوضع الأولي عـن طريق التعبير عن ذاته في زحمة جزئيات عالم المـكان والزمان المحدود، وأخيراً يتمكـن عن طريق «نفـي النفي» من استعادة نفسه بجوهـره اللانهائي. وبذلك يتغلب العقـل علـى اغترابه عن العـالم، وهو عالم سبق للعقـل نفسه أن أسسـه. وهكذا فإن حركة المعرفة تتطور من وعي الموضوع مستقلاً عن الذات، إلى معرفة مطلقة بات فيها العارف والمعروف واحداً.

غير أن المطلق لم يكن قادراً على التحقق الذاتي إلا من خلال عملية نفي وإنكار ذات جدليـة (ديالكتيكية) معينة. وفيما كان الكامن والعلمـاني مرفوضين عند **أفلاطون** مقابـل قبول المتعالي والروحي، فإن هذا العالم هو، بالنسبة إلى **هيغل**، الشرط المؤكد لتحقق المطلـق الذاتي. ليست الطبيعة والتاريخ، برأي **هيغل**، إلا عمليتين دائبتين على التقـدم نحو المطلق: فالروح الكلية تعبر عن ذاتها في المكان بلغة الطبيعة، وفي الزمان بلغـة التاريخ. إن سائـر عمليات الطبيعة والتاريخ بمجمله، بمـا في ذلك مسيرة تطور الإنسـان علـى الأصعدة الفكريـة، الثقافية، والدينيـة، تؤلف خطة سعـي المطلق إلى التجلـي الذاتـي. تماماً كما لم يستطع الإنسان بلوغ نشـوة الانتصار المصاحبة لإعادة اكتشـاف قدسيته وإلهيته الخاصة إلا عـبر عيش الاغتراب عن الرب، لم يكن التعبير

عن الطبيعة اللانهائية للرب إلا من خلال عملية صيرورة الرب محدوداً، في الطبيعة والإنسان. وهذا هو الذي دفع **هيغل** إلى أن يعلن أن جوهر التصور الفلسفي معبر عنه في التجلي المسيحي المتمثل بتجسد الرب في الإنسان، ذروة الحقيقة الدينية.

ليس العالم إلا تاريخ تكشُّف الإله وتجليه، إلا عملية صيرورة متواصلة ومطردة، إلا ملحمة كبرى وهائلة، يقوم فيها الكون بالكشف عن نفسه وصولاً إلى حريته. وما من صراع وتطور إلا ويتم حله في بلوغ غاية – (نهاية: telos) العالم، هدفه وغرضه. وفي هذا الجدل (الديالكتيك) الجبار تكمن جميع الإمكانيات والاحتمالات بصيغ متزايدة التعقيد باطراد، وكل ما هو مضمر في الحالة الأصلية للوجود يغدو مكشوفاً تدريجياً. أما محور ذلك الانكشاف، حامل مجد الرب، فهو الإنسان – فكره، ثقافته، تاريخُه. ومن هنا فإن استيعاب التاريخ حل، بنظر **هيغل**، محل اللاهوت: ليس الرب خلق الخلق، بل هو عملية الخلق نفسها. وليس الإنسان المتفرج السلبي على الواقع، بل خالقه الفاعل، وتاريخه بؤرة تحققه. فالجوهر الكلي المخترق والمؤسس لجميع الأشياء يصل أخيراً إلى وعي ذاته في الإنسان. وفي ذروة تطوره الطويل يصل الإنسان إلى امتلاك الحقيقة المطلقة، ويقر بتوحده مع الروح السماوية التي تحققت فيه.

حين جرى طرح هذا كله أوائل القرن التاسع عشر، وعبر عدد من العقود اللاحقة، ثمة كثيرون عدّوا تركيبة هيغل الفكرية العظيمة التصور الفلسفي الأكثر إقناعاً، بل النهائي، في تاريخ العقل الغربي، ذروة تطور الفلسفة الطويل منذ الإغريق. ما من وجه من وجوه الوجود والثقافة الإنسانيين إلا واهتدى إلى مكان له في هذا التصور للعالم، إلا وبات محتضناً في كليته الشاملة. بدا نفوذ هيغل كبيراً، في ألمانيا أولاً، وفي البلدان الناطقة بالإنجليزية بعد ذلك، مشجعاً إحياءً لجملة الدراسات الكلاسيكية والتاريخية من وجهة نظر مثالية، موفراً ملاذاً ميتافيزيقياً للمثقفين ذوي النزعات الروحية في صراعهم مع القوى المادية العلمانية. ثمة انتباه جديد إلى التاريخ وإلى تطور الأفكار تحقق جراء ذلك، حيث بات التاريخ يُرى متحركاً، آخر المطاف، لا بفعل عوامل سياسية واقتصادية -أي مادية- صرفة، وإن لعبت جميعاً دوراً، بل بفعل الوعي نفسه، بالأحرى، بفعل الروح أو العقل، وبفعل التكشف الذاتي للفكر وقوة الأفكار.

غير أن هيغل استثار أيضاً فيضاً من الانتقادات. فالإقفالات المطلقة لنظامه بدت، بنظر البعض، مقيِّدة لاحتمالات الكون غير القابلة للتكهن، كما للاستقلالية الشخصية للفرد الإنساني. وإصراره على الحتمية العقلانية للروح المطلقة والتغلب النهائي على جميع التناقضات بدا وكأنه قطع للطريق على سمتي الاحتمالية واللاعقلانية الإشكاليتين للحياة، وإغفال لواقعية التجربة الإنسانية العاطفية والوجودية الملموستين. وتأكيداته الميتافيزيقية المجردة بدت هادفة إلى تجنب الحقيقة الغامضة للموت، وإلى التغافل عن تجربة الإنسان وتعذر فهمه. أما المنتقدون الدينيون فاعترضوا على القول بأن الإيمان بالرب ليس حلاً وحده لمشكلة فلسفية، وبأن الأمر يتطلب قفزة إيمانية حرة وجريئة في زحمة الجهل واللايقين الغارق في الظلام. وثمة آخرون فسروا فلسفته تسويغاً ميتافيزيقياً للأمر الواقع، وانتقدوها، من ثم، بوصفها خيانة لاندفاعة البشرية باتجاه تحقيق التحسن على الصعيدين السياسي والمادي. ومنتقدون لاحقون لاحظوا أن نظرته التمجيدية إلى الثقافة الغربية في سياق تاريخ العالم، وإلى قيام الحضارة العقلانية بفرض نفسها على الاحتمالات الطبيعية، من شأنهما أن يُفسِّرا على أنهما تبرير لغريزة الإنسان الحديث المتغطرسة المندفعة نحو الهيمنة والاستغلال. وبالفعل فإن مفاهيم هيغلية أساسية مثل تلك المتعلقة بطبيعة الرب، الروح، العقل، التاريخ، والحرية بدت منفتحة على تفسيرات متناقضة مئة بالمئة.

كثيراً ما بدت أحكام هيغل التاريخية استباقية، مقاصده السياسية والدينية غامضة، لغته وأسلوبه مربكان. يضاف إلى ذلك أن آراءه العلمية بقيت غير أرثوذكسية (أصولية) وإن مطَّلعة. وعلى أي حال فإن مثالية هيغل لم تكن سهلة التجانس مع النظرة الطبيعية التي يؤيدها العِلْم إلى العالم. فبعد داروين لم يعد التطور متطلباً، على ما بدا، أي روح شاملة، كما أن النظرة العلمية التقليدية إلى الأدلة لم تقترح روحاً كهذه. كذلك لم توفر الأحداث التاريخية اللاحقة، أخيراً، أي أساس للثقة بالتكلل الروحي الحتمي للإنسان الغربي عبر التاريخ.

كان هيغل قد تكلم بالثقة الأوتوقراطية لإنسان كان قد عاش رؤية حقيقية صحتها المطلقة متعالية على نزعة الشك ومستلزمات الاختبارات التجريبية التفصيلية التي

يمكـن للأنظمة الأخرى أن تتطلبهـا. وبنظر منتقديه، بدت فلسفـة هيغل خيالية، بلا أساس. صحيح أن العقل الحديث أخذ أشياء كثيرة من هيغل، ولاسيما التقاطه للجدل (الديالكتيك) وإقراره بطغيان التطور وجبروت التاريخ؛ إلا أن الصيرورة أو التركيبية الهيغليـة، بكليتهـا، لم تحظ بدعم العقل الحديث. بدا كما لـو أن الهيغلية ما لبثت، في أثنـاء تحقيقها لنظريتهـا، أن تعرضت للغرق في بحر ردود الأفعـال التي أسهمت، هي نفسها، في إطلاقها - بحر اللاعقلانية والوجودية (شوبنهاور وكيركغارد)، بحر المادية التاريخية (ماركس وإنجلز)، بحر الذرائعية (البراغماتية) التعددية (جيمس وديوي)، بحـر الوضعية المنطقية (رسل وكارناب)، وبحـر التحليل اللغوي (مور وفيتغنشتاين)، وجميعهـا حـركات متزايـدة القدرة على عكـس المزاج العـام للتجربـة الحديثة. ومع انحسار نفوذ هيغل انسحـب من الساحة الفكرية الحديثة المفهوم الميتافيزيقي الأخير القوي ثقافياً، القائم على ادعاء وجود نظام كوني في متناول وعي الإنسان.

وفي القـرن العشريـن حاول علماء ذوو ميـول ميتافيزيقية مثل هـنري بيرغسون، الفـرد نـورث وايتهد، وبيير تايلهـارد دو شـاردان التوفيق بين صورة التطـور العلمية ومفاهيـم فلسفية ودينية لواقع روحي عميق من منطلقات شبيهة بمنطلقات هيغل. إلا أن مصائرهم كانت، هي الأخرى، مشابهة، لأن مثل هذه التأملات جاءت مفتقرة إلى ما يكفي من الأساس التجريبي الواضح بنظر البعض برغم أن آخرين كثيرين عدّوها تحديـات عبقرية وشاملة للرؤية العلمية التقليدية. ونظراً لطبيعة الحالة، بدا أن ليس ثمـة أي وسيلـة حاسمة لإثبات صحة مفاهيـم معينة مثل الطاقـة الروحية الإبداعية الخلاقة الفاعلة في العملية التطورية لدى بيرغسون، الرب المتطور الدائب على تبادل التبعيـة مع الطبيعة وعمليات صيرورتها عند وايتهـد، و«سفر تكوين الكون» الذي من شأن تطور الإنسان والعالم أن يتحققا فيه عند بلوغ «محطة ختامية» (محطة أوميغا) جامعـة بين المسيح والوعـي لدى **تايلهارد**. ومع أن كلاً من نظريـات العملية التطورية الغنيـة روحياً لقيت قـدراً واسعاً من الاستجابة الشعبيـة وراحت تفعل فعلها في الفكر الحديث اللاحق على نحوٍ مضمر وماكر، فإن التوجه الثقافي المعلن والصريح، ولاسيما في الأوساط الأكاديمية، بقي مغايراً.

كذلك شكل تقهقر النظرات الميتافيزيقية التأملية دليلاً على تقهقر النظرات التاريخية التأملية، والمشروعات الملحمية الشبيهة بمشروعي **أوزفالد شبنغلر** و**آرنولد توينبي**، ولو مع وجود بعض المعجبين، ما لبث أن تعرضت، مع مرور الزمن، للاهتراء والتآكل كما كان قد حصل لمشروع هيغل من قبل. فالتاريخ الأكاديمي بات عازماً على فك ارتباطه مع المهمة المتمثلة بفهم أنماط كبرى خاضعة واتساقات شاملة في التاريخ. والبرنامج الهيغلي القائم على اكتشاف «معنى» التاريخ و«هدف» التطور الثقافي بات الآن يُعد برنامجاً مستحيلاً ومضلِّلاً. وقد رأى أساتذة التاريخ المحترفون، بدلاً من ذلك، أن من الأنسب والأكفأ حصر اهتمامهم بدراسات اختصاصية محددة بدقة وعناية، بمشكلات منهجية (ميثودولوجية) مستمدة من العلوم الاجتماعية، بتحليلات إحصائية لعوامل قابلة للقياس مثل المستويات السكانية وأرقام الدخل. من الأفضل لاهتمام المؤرخ أن يتوجه نحو التفاصيل الملموسة لحيوات الناس، ولاسيما نحو سياقات هذه الحيوات الاقتصادية والاجتماعية - «التاريخ من تحت» - بدلاً من الانشغال بالصورة المثالية لسلسلة من المبادئ الكلية عبر التركيز على العظماء وصولاً إلى اصطناع تاريخ العالم بل تزويره. وامتثالاً لتوجيهات التنوير أقر المؤرخون الأكاديميون بالحاجة إلى فصل التاريخ كلياً عن سائر السياقات اللاهوتية (الدينية - الثيولوجية)، الأسطورية (الميثولوجية)، والماورائية (الميتافيزيقية) التي طالما كان متجذراً في تربتها. ليس التاريخ، مثله مثل الطبيعة، إلا ظاهرة اسمانية تجب معاينتها تجريبياً دون أي تصورات روحية أو روحانية مسبقة.

غير أن النزعة الرومنطيقية كان من شأنها، مع انتقال الحقبة الحديثة إلى مراحلها اللاحقة، أن تشتبك من جديد مع العقل الحديث من ميدان مختلف تماماً. فأفول نجم **هيغل** وجملة النظرات الميتافيزيقية والتاريخية الشاملة كان متولداً من بيئة فكرية خاضعة لطغيان نفوذ علم الفيزياء في تحديد مصير الفهم الثقافي للواقع. غير أن شروع العلم نفسه بالانكشاف، على الصعيدين المعرفي والعملي (البراغماتي)، بوصفه صيغة نسبية وقابلة للخطأ من صيغ المعرفة، وبعد أن كانت الفلسفة والدين قد فقدا أهميتهما الثقافية السابقة، دفع أفواجاً من الأفراد المتبصرين المتأملين إلى

البـدء بالتحول نحو الداخـل، نحو نوع من معاينة الوعي ذاته بوصفه مصدراً محتملاً مـن مصـادر المعنـى والهوية في عالم بـات، فيما عدا ذلـك، خالياً مـن القيم. وهذا التركيز الجديـد على الآليات الداخلية للنفس عكس أيضـاً اهتماماً متزايد الحذلقة بالبُنـى اللاواعية في داخل عقل الذات الدائبة علـى تحديد مصير الطبيعة الظاهرة للموضوع – مواصلة للمشروع الكانطي على مستوى أشمل. وهكذا فإن التحليل النفسي (علم نفس الأعماق – سايكولوجيا الأعماق) لدى فرويد ويونغ، وكلاهما شديدا التأثر بالتيـار الرومنطيقي الألماني المتدفق من غوتـه إلى نيتشه، أثبت أنه العلم الأكثر ثباتاً وجذريـة بين سائر تجليـات العلم المتأثرة بالرومنطيقيـة (إذا استثنينا دين النظرية التطوريـة الحديثـة المركب والمعقـد للتطور العضـوي في الطبيعة والتاريـخ، للحقيقة بوصفها عملية صيرورة مطردة).

من خلال اهتمامه بالدوافع والقوى الأولية للاوعي – بالخيال، والعاطفة، والذاكرة، والأسطـورة، والأحلام؛ بالاستبطان، والأمراضـ النفسية، والدوافع الخفية، وبما هو ضبابـي وغامض – نجـح التحليل النفسي في إيصال تصـورات النزعة الرومنطيقية المسبقـة إلى مستوى جديد من التحليل المنهجـي والأهمية الثقافية. فمع فرويد الذي تحـول إلى علم الطب بعـد سماع قصيدة غوته مَوّال للطبيعـة، وهو طالب، الذي بقي حياتـه كلّها مهووساً بالحـدب على تجميع الآثار الدينيـة والميثولوجية القديمة، كثيراً مـا بقي التأثير الرومنطيقي مخبوءاً أو معكوساً تحـت تأثير الافتراضات التنويرية – العقلانيـة الطاغية على رؤيته العلمية. أما مع يونـغ فإن الموروث الرومنطيقي ما لبث أن أصبـح أكثر وضوحاً وصراحة مع السير قدماً على طريق إكساب اكتشافات فرويد مزيـداً من الاتساع والعمق. ففي أثناء تحليل طيـف واسع من الظواهر السايكولوجية والثقافيـة، اهتدى يونـغ إلى أن يؤكد وجود لاوعي جماعي مشـترك بين جميع البشر ومركـب وفقاً لمبادئ أنموذجية أصلية قوية. ومـع أن كون التجربة الإنسانية مشروطة محليـاً بحشد مـن العوامل البيولوجيـة، الثقافيـة والتاريخية الملموسة بـدا واضحاً، فـإن إذابة جميع هـذه الأمور في بوتقة مستـوى أعمق بدت سلسلـة مؤكدة من أنماط التجربـة أو صيغها، من الصيغ الأنموذجية الأصليـة الناظمة باطراد لجملة عناصر التجربـة الإنسانيـة في تشكيلات نمطية والمفضية نوعاً مـن الاستمرارية الديناميكية

علـى السايكولوجيا البشرية الجماعية. وهذه النمــاذج الأصلية دامت بوصفها صيغاً رمزية قَبْلية مع مبادرتها إلى ارتداء ثوب اللحظة في كل حياة فردية وكل حقبة ثقافية، مخترقة كل التجارب، وكل المعارف، وكل النظرات العالمية.

تمخض اكتشاف اللاوعي الجماعي ونماذجــه الأصلية عن إحداث توسيع جذري لدائــرة السايكولوجيــا على صعيــدي الاهتمام والرؤيــا. فالتجربة الدينيــة، والإبداع الفنــي، والنظم الباطنية، والخيــالات الميثولوجية باتت خاضعة للتحليل من منطلقات بعيــدة عــن الاختــزال شديــدة التذكير بالصحــوة الأفلاطونيــة الجديــدة والنهضة الرومنطيقيــة. ثمة بُعْد جديد لفهم هيغل للجــدل (الديالكتيك) التاريخي ما لبث أن تجلـى وبرز مع - نفاذ يونــغ إلى أعماق نزوع النفس الجماعيــة إلى عَنْقَدة تناقضات أنموذجية أصلية في التاريخ قبل الانتقال إلى صيرورة على مستوى أعلى. هناك فيض مــن العوامل التي تعرضت من قَبْل للإهمال والتجاهل من جانب العلم والسايكولوجيا تم الاعتراف بها بوصفها عوامل ذات شأن بالنسبة إلى مشروع الطب النفسي، وجرت صياغتهــا نظريةً نابضــة بالحياة: إبداعية واستمراريــة اللاوعي الجماعي، الحقيقة والقــوة السايكولوجيتــين لأشكال وصيغ رمزية منتجة عفويــاً ولشخصيات ميثولوجية مستقلــة، طبيعــة الظل أو الشبح وقوتــه، المركزية السايكولوجيــة للبحث عن المعاني، أهميــة العناصر الغائية والمنضبطة ذاتياً في عمليات النفس، ظاهرة حالات التزامن. قدمت سايكولوجيا فرويد ويونغ، إذاً، حلاً وسطاً مثمراً، أرضية مشتركة خصبة، بين العلم والإنسانيات - حلاً قائماً على الإحساس بأبعاد التجربة الإنسانية الكثيرة، على الاهتمــام بالفن والدين والحقائق الداخليــة، بشروط كيفية وظواهر ذات شأن ذاتياً؛ مــع بقائه مع ذلــك حريصاً على الصرامــة التجريبية، على المعرفــة العقلانية، على العرفان العملي الفاعل علاجياً في إطار من البحث العلمي الجماعي.

غــير أن تأثــير التحليــل النفسي (علــم نفس الأعمــاق) الفلسفــي الأوسع بقي في البدايــة، تحديــداً لتجــذره أساساً في تربــة النظرة العالميــة (الفلتانشونــغ) العلمية الأشمــل، محــدوداً. وهذه المحدودية لم تنشأ من هشاشة التحليــل النفسي إزاء النقد جــراء عــدم كفاية صفته «العلمية» مقارنــة، مثلاً، بسايكولوجيا السلــوك أو ميكانيكا الإحصــاء (فمما يقال أحيانــاً: إن الانطباعــات السريرية لا تستطيــع أن تشكل أدلة

موضوعيــة، بريئــة من التلــوث، بالنسبة إلى نظريــات التحليل النفســي). ومثل هذه الانتقــادات كانت تصدر بين الحين والآخر عن علماء أكــثر محافظة، إلا أنها لم تكن ذات تأثــير مهم في قبــول التحليل النفسي ثقافياً، لأن أكثرية الذين اطلعوا على رؤاها مــا لبثــوا أن اكتشفــوا حقيقة انطواء تلك الــرؤى على قدرٍ معين مــن البداهة الذاتية الداخليــة والمنطــق المقنع، متحلية أغلــب الأحيان بطابع نوع مــن الإضاءة. غير أن ما كان أكــثر تقييداً لتأثير التحليل النفسي تمثــل بطبيعة دراسته بالذات: فنظراً لثنائية العقــل الحديث الموزع بين الذات والموضــوع الأساسية، تعين على رؤى التحليل النفسي أن يتم الحكم عليها نسبة فقط إلى النفس، نسبة إلى الجانب الذاتي للأمور، لا نسبة إلى العالم كعالم. وحتى إذا بدت صحيحة «موضوعياً»، فإنها كانت صحيحة موضوعياً فقط نسبة إلى واقع ذاتي. لم تقم، كما لم يكن بوسعها أن تقوم، بتغيير السياق الكوني الذي في إطاره سعى الإنسان إلى التماسك السايكولوجي.

وهــذا التقييد تعزز أكثر جــراء النقد المعــرفي (الإبستمولوجــي) الحديث لمجمل المعرفة الإنسانية. وعلى الرغم من كونه أكثر مرونة من فرويد ميتافيزيقياً، فإن يونغ كان أكــثر تشــدداً معرفياً (إبستمولوجيــاً)، وقد دأب خلال الجــزء الأكبر من حياته علــى تكرار جملة الحدود والقيود المعرفية (الإبستمولوجية) الأساسية المفروضة على نظرياته الخاصة (وإن حرص أيضاً على تذكير علماء أكثر تقليدية بأن وضعهم المعرفي (الإبستمولوجي) لم يكن مختلفاً). وبانطلاقه الفلسفي من المدرسة النقدية الكانطية بدلاً من مادية فرويد الأكثر تقليدية في عقلانيتها، تعين على يونغ أن يقر بأن من شأن سايكولوجيتــه ألا تنطوي على مضاعفــات ميتافيزيقية ضرورية. صحيح أن قيام يونغ بإضفــاء صفة الظاهــرة التجريبية على الواقع السايكولوجــي كان في حد ذاته خطوة كــبرى على طريق تجاوز كانط، لأنــه كان بذلك يعطي مضمونــاً لتجربة «داخلية» كما كان قد سبق لكانط أن فعل بالنسبة إلى التجربة «الخارجية»: إذ إن التجربة الإنسانية كلهــا، لا الانطباعــات الحسيــة فقط، كان لا بد مــن شملها وصــولاً إلى نزعة تجريبية شاملــة حقاً؛ غير أن **يونغ**، وبروح كانطيــة، أعلن أن مثل هذه الانطباعات، مهما كانت المعطيــات المتوفرة من خلال المعاينات العلاجية النفسية، لم تكن قادرة، بالمطلق، على توفــير تسويــغ حقيقي لأطروحات ذات علاقــة بالكون أو الواقع بوصفه كونــاً أو واقعاً.

لم يكـن من شأن اكتشافات السايكولوجيا أن تكشـف شيئاً بيقين عن التأسيس الفعلي للكـون، بصرف النظر عن المدى الذاتـي لإقناع الأدلة المؤكدة لوجـود بُعد ميثولوجي، روح عالميـة (أنيمـا موندي)، أو إلـه أعلى. فكل مـا يستطيع العقل البشـري إنتاجه لا يمكـن عـده إلا نتاج عقل بشري وتركيباتـه الداخلية، دون أي ارتباطـات موضوعية أو كونيـة ضرورية. والقيمـة المعرفية (الإبستمولوجية) للتحليـل النفسي كامنة بالأحرى في قدرتهـا على الكشـف عن تلك العوامـل البنيوية اللاواعية، عن النمـاذج الأصلية، المتحكمة، على ما يبدو، بسائر الوظائف الذهنية ومجمل المناحي الإنسانية في العالم.

وهكـذا فـإن ساحة يونـغ ومفاهيمه بـدت متطلبة تفسـيراً سايكولوجيـاً حصرياً لاكتشافاتـه. صحيـح أنها تجريبيـة، إلا أنها تجريبيـة سايكولوجياً فقـط. ربما كان التحليـل النفسي قد نجـح في الكشف عن عالم أعمق بالنسبـة إلى الإنسان الحديث، غـير أن الكـون الموضوعي كما هو معـروف في العلوم الطبيعية بقـي غامضاً ومبهماً، دون أي أبعـاد متعاليـة. صحيح أن عدداً كبيراً من أوجـه الشبه المدهشة موجودة بين النمـاذج الأصلية اليونغيـة ونظيرتها الأفلاطونية، غـير أن الأولى نفسية فقط، وهنا مكمـن الفـرق الأساسي بين اليونـاني الكلاسيكـي والرومنطيقي الحديـث: ثمة بين الاثنـين كل من ديكارت، ونيوتـن، ولوك، وكانط. ومع تفرع العقل الحديث وتوزعه بين داخلية رومنطيقية وتحليلية نفسية من ناحية والكوزمولوجيا الطبيعية للعلوم الطبيعية من الناحية الأخرى، بدا وكأن ليس هنـاك أي احتمال لأي مزاوجة حقيقية بين الذات والموضـوع، بين النفس والعالم. ومع ذلك فإن الإسهامات العلاجية والفكرية للمدرسة الفرويديـة - اليونغيـة في رصيد ثقافة القـرن العشرين كانت كثـيرة، وظلت تكتسب مزيداً من الأهمية والخطورة عقداً بعد عقد.

وبالفعـل فـإن النَّفْـس الحديثة بـدت بحاجة إلى خدمـات التحليـل النفسي بقدرٍ متعاظـم مـن الإلحاح، مـع صـيرورة إحساس عميـق بالاغتراب الروحـي وغيره من أعراض الكَرْب الاجتماعـي والسايكولوجي أكثر انتشاراً. فبعد أن كَفَّت جملة وجهات النظـر الدينية التقليدية عن تقديم أي عزاء فاعل، بـات التحليل النفسي ذاته، جنباً إلى جنـب مـع إفرازاته العديدة مرتدياً ثوب دين معـين - عقيدة جديدة بالنسبة إلى

الإنســان الحديث، طريقة من طرائق شفاء الـروح الجالبة للإنعاش وتجديد الولادة، تجليـات رؤية مفاجئة وهداية روحية (مـع أوجه أخرى دينية أيضاً، إضافةً إلى تخليد ذكرى أنبياء السايكولوجيا المؤسسين وتجلياتهم التدشينية، وتطوير العقائد الجامدة، والنخـب الكهنوتيـة، والطقوس، والانشقاقـات، والهرطقـات، والإصلاحات الدينية، وانتشـار الطوائف البروتسنتية والغنوسطيـة). ومع ذلك فإن خلاص النفس الثقافية لم يبـد متحققاً على نطاق واسع - كما لو أن أدوات سايكولوجيا الأعماق كانت تُوظف في سياق موبوء بعلة أكثر شمولاً مما يستطيع أي طب نفسي ذاتي أن يحلم بشفائها.

نزعتا الوجود والعدم

مع سير القرن العشرين قدماً وجد الوعي الحديث نفسه أسير عملية توسع وتقلص متزامنـة شديدة التناقض. ثمة تطور فكري وسايكولوجي غير اعتيادي جاء مصحوباً بنوع من الإحساس القاتل بالتفسخ والاعتلال. ثمة اتساع للآفاق وانفتاح على الآخرين غير مسبوقين جاءا متزامنين مع اغتراب خاص لم يكن أقل تطرفاً. إن كماً مذهلاً من المعلومـات كان قد أضحى متوافراً عن سائر جوانب الحياة - عن العالم المعاصر، عن الماضي التاريخي، عن الثقافات الأخرى، وعن أنماط حياتية أخرى، وعن عالم مادون الـذرة، وعن الماكروكـوزم، وعن العقل والنفـس البشريين - غـير أن ذلك كله ترافق أيضاً بقدرٍ أقل من التنظيم، بمستوى أدنى من الترابط والشمول، وبدرجة أضعف من اليقـين. إن الحافز العظيم الطاغي المحدّد لمواصفات الإنسان الغربي منذ النهضة - حافز التماس الاستقلال، وتقرير المصير، والفردية - كان قد نجح، بالفعل، في تحقيق تلك المُثُل العليا على أرض الواقع في العديد من الحيوات؛ غير أنه كان في الوقت نفسه قد تمخض أيضاً عن عالم باتت فيه عفويةُ الفرد وحريتُه متعرضتين لقدرٍ متزايد من الخنـق، ليس فقط على المستـوى النظري بأنشوطة نزعة عِلْمويـة اختزالية، بل وعلى الصعيـد العملي بفعـل الجماعية والامتثالية الطاغيتين وكليتـي الحضور للمجتمعات الجماهيريـة. فمشروعـات الحقبة الحديثـة السياسية الثورية الكـبرى، التي بشرت بالتحـرر الشخصـي والاجتماعي، كانت قـد أفضت، تدريجيـاً، إلى أوضاع بات فيها مصـير الفـرد الحديث مطّـردًا، تزايد الخضـوع لهيمنـة سلسلة من البُنـى الفوقية

البيروقراطية التجارية منها والسياسية. تماماً كما كان الإنسان قد أصبح نقطة بلا معنى في الكون الحديث، كان الأشخاص الأفراد قد غدوا رموزاً غير ذات شأن في دول حديثة، دمى تحركها الملايين وتتحكم فيها. نوعية الحياة الحديثة، وصارت تبدو متزايدة الالتباس والتناقض باطراد. بات التمكين المدهش في مواجهة إحساس واسع الانتشار بالعجز، الباعث على القلق. وباتت الحساسية الأخلاقية والجمالية العميقة في مواجهة قدرٍ مرعب من القسوة والفساد. وبات ثمن التقدم التكنولوجي المتسارع مطرد التنامي. وفي خلفية كل متعة وكل إنجاز كانت تكمن هشاشة البشرية غير المسبوقة. ففي ظل إدارة الغرب وحَفْزه كان الإنسان الحديث قد انفجر منطلقاً إلى الأمام وإلى الخارج، بقدرٍ هائل من القوة النابذة، ومن التعقيد، ومن التنوع، ومن السرعة. غير أنه بدا مع ذلك دائباً على إقحام نفسه في نوع من الكابوس الأرضي والصحراء الروحية، في نوع من التضييق القاسي، وفي ما بدا مأزقاً غير قابل للحل.

ما من ظاهرة تجلت فيها الحالة الحديثة الإشكالية بقدرٍ أكبر من الدقة والوضوح كما فعلت في الظاهرة الوجودية، حالة وفلسفة عبرت عنهما كتابات هايدغر، سارتر، وكامو، بين آخرين، ولكنها عاكسة، آخر المطاف، أزمة روحية طاغية في الثقافة الحديثة. فالجزع والاغتراب إزاء حياة القرن العشرين بلغا حدودهما القصوى مع مبادرة الوجودي إلى مقاربة هموم الوجود الإنساني الأعمق والأكثر عُرْياً – هموم المعاناة والموت، هموم الوحدة والهلع، هواجس الشعور بالذنب، وبالتناقض، وبالخواء الروحي واللاأمان (الأنطولوجي) الوجودي، هاجس تفاهة العقل الإنساني، وهاجس المعضلة المأساوية للشرط الإنساني. إن الإنسان محكوم بأن يكون حراً. إنه أمام ضرورة الاختيار وشاعرٌ هو إذن بالثقل المستمر لعبء الخطأ. يعيش في جهل مقيم بمستقبله، مرمياً في وجود نهائي، محصوراً بالعدم في كل من طرفي البداية والنهاية. أما لانهائية الطموح الإنساني فقد هُزم أمام محدودية الإمكانية الإنسانية. ليس لدى الإنسان أي جوهر محدد: فالأمر لا يعدو كونه نوعاً من إكساب وجوده وجوداً غارقاً في بحر من الأخلاق، الخطر، الخوف، السأم، التناقض، واللايقين. ما من مطلق متعالٍ ضامن لتحقق حياة الإنسان أو التاريخ. ليس ثمة أي مخطط أبدي أو غاية إلهية. الأشياء موجودة لأنها موجودة ببساطة، لا لأي سبب «أسمى» أو «أعمق». الكون

أعمى وأصم إزاء هموم الإنسان، خالٍ من أي معنى أو هدف. الإنسان مهجور، متروك وحده. الأمور كلها عَرَضية، احتمالات. لا بد للمرء، إذا أراد أن يكون صادقاً، من أن يقر بواقع خلوّ الحياة الصارخ من أي معنى ومن أن يبادر، بحرية، إلى اختيار التصدي لهذا الواقع. وحده النضال ينطوي على معنى.

أما التماس الرومنطيقي لنشوة الروح، وللذوبان في الطبيعة، ولتحقيق الذات والمجتمع، مدعوماً فيما مضى بنزعة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر التفاؤلية التقدمية، فكان قد اصطدم بوقائع القرن العشرين السوداء المشؤومة، وبات كثيرون في سائر مجالات الثقافة يشعرون بوطأة الورطة الوجودية. حتى اللاهوتيون (فقهاء الشرائع الدينية) -وربما اللاهوتيون على نحو خاص- بدوا حساسين إزاء الروح الوجودية. ففي عالم طحنته حربان عالميتان، النزعةُ الشمولية، المحرقةُ (الهولوكوست)، والقنبلة الذرية، بدا الإيمان برب حكيم كلي القدرة ممسك بزمام التاريخ لمصلحة الجميع فاقداً كل أساس يمكن الدفاع عنه. وبالنظر إلى الأبعاد المأساوية غير المسبوقة للأحداث التاريخية المعاصرة، بالنظر إلى سقوط الكتاب المقدس عن عرش كونه أساساً راسخاً للإيمان، بالنظر إلى عدم توافر أي خطاب فلسفي مقنع يؤكد وجود الرب، وبالنظر، قبل كل شيء، إلى أزمة الإيمان الديني شبه الكونية الشاملة في عصر علماني، فقدْ بات متعذراً، بالنسبة إلى عدد كبير من اللاهوتيين، أن يتحدثوا عن الرب بأي قدرٍ من الانطواء على معنى بالنسبة إلى الوعي الحديث: من هنا انبثق اللاهوت المتناقض ذاتياً ولكن الفريد في تمثيله، لاهوت.

تزايد وصف الروايات المعاصرة لأفراد أسرى بيئة إشكالية محيِّرة، أفراد دائبين عبثاً على صياغة معنى وقيمة في سياق خالٍ من أي مغزى. وفي مواجهة موضوعية العالم الحديث اللاشخصية التي لا تعرف معنى الرحمة - العالم الحديث الذي لا يعدو كونه إما مجتمعاً جماهيرياً مؤللاً أو كَوْناً (كوزموساً) بلا روح - بدا رد الرومنطيقي الوحيد الباقي متمثلاً باليأس أو التحدي القائم على الانتحار، إعدام الذات. فالاندفاع الحماسي الرومنطيقي السابق نحو الذوبان في بوتقة اللانهائي راح ينقلب على ذاته، ينعكس، يتحول إلى إجبار على إنكار ذلك الاندفاع ونفيه. راحت

روح النزعـة الرومنطيقيـة المتحررة من الوهـم من التعبير عن نفسهـا بلغة التمزق، والتفـكك، ومحـاكاة الذات التهكميـة، بحقائقها الممكنة الوحيـدة المتمثلة بالسخرية والمفارقات السوداء. بعضهم رأى أن الثقافة كلها، من ألفها إلى يائها، مريضة نفسياً، معقـدة، في ضياعها، وأن أولئـك الذين يعدون مجانين ربما كانوا، في الحقيقة، أقرب إلى السلامـة العقلية الحقيقية. بدأ التمرد على الواقـع التقليدي يتخذ صيغاً جديدة أكـثر تطرفاً. فالـردود الحديثة السابقـة المنطلقة من المواقع الواقعيـة والطبيعية ما لبثـت أن أخلت أمكنتها لنظيرتها العبثية والسوريالية، لتفكك سائر الأسس الراسخة والقواعد المعتمدة والمقولات الثابتة. بات السعي إلى الحرية أكثر تطرفاً يوماً بعد يوم، وثمنهـا متمثلاً بتدمير كل معيـار أو استقرار. وكما قامت العلـوم الفيزيائية بتفكيك جملـة اليقينيـات والبُنـى الراسخة منذ القدم، فـإن الفن تقاطع مـع العلم في زحمة احتضار نسبية القرن العشرين المعرفية (الإبستمولوجية).

مـع بداية القـرن العشرين، كانـت شريعة الغـرب الفنية التقليديـة، المتجذرة في صيـغ اليونـان الكلاسيكيـة والنهضة ومُثُلهما العليـا، قد بدأت تتحلـل وتتشظى. وفي حـين أن طبيعة الإنســان وهويته المنعكستين في روايات القرنـين الثامن عشر والتاسع عشـر كانتـا تعكسـان إحساساً بالـذات الإنسانيـة المرسومة بوضـوح وبخطوط ثابتة علـى أرضيـات متجانسة فسيحة ورحبـة قائمة على منطق السـرد الخطيّ والتسلسل التاريخـي، فإن رواية القرن العشرين المميزة باتـت مستندة، على نحوٍ لافت، إلى نوعٍ من المساءلة الدائمة لمنطلقاتها الخاصة، إلى نوعٍ من التعطيل الملحاح للسرد والاتساق التاريخـي، إلى نوعٍ من خلط الآفاق، إلى نوع مـن الريبة الذاتية المركبة والمعقدة التي تبقـي الشخصيـات، والمؤلف، والقـارئ في حالة انتظار وتوتر غـير قابلين للاختزال. فالواقـع والهوية ليسا، كما سبق لهيوم أن أدرك في وقتٍ مبكر قبل قرنين من الزمان، قابلـين للتأكيد اليقيني إنسانياً ولاهما مطلقان وجوديـاً (أنطولوجياً). ليسا إلا اثنين مـن العادات الوهميـة المنتمية إلى التيسير السايكولوجـي والذرائعي (البراغماتي)، ولم يعـودا قابلين للافتراض والتسليم بثقة في ظل وعي العقل الغربي المعاصر المتميز بقـدرٍ بالغ الحـدة من الاستبطان، والحـذر، والنسبية. وبالنسبـة إلى كثيرين فإنهما

ليسا، أيضاً، إلا سجنين زائفين تتعين رؤية ما خلفهما وتجاوزهما تعالياً: فحيثما يكون اللايقين تكون الحرية.

تأملاً حيناً، ونبوءة آخر، اهتدت سمة التنافر والتمزق، والحرية الجذرية واللايقين الجذري للقرن العشرين إلى التعبير الكامل والدقيق عن ذاتها في فنونه. الحياة الملموسة بكل ما فيها من تدفق وفوضى حلّت محل التقاليد الشكلية العائدة إلى أحقاب سابقة. بات الرائع في الفن يتم البحث عنه عبر ما هو جزائي، عفوي، وتصادفي. في الرسم أو الشعر، وفي الموسيقى أو المسرح، ثمة لاشكلية ولا محدودية تتحكمان بالتعبير الفني. عدم الاتساق والتجاور المزعج يشكلان المنطق الجمالي الجديد. الشاذ بات معيارياً: المتضارب، الممزق، المنمط، التافه، المبهمَ الغني بالإيحاءات. الاهتمام بما هو تقليدي وذاتي، متضافراً مع الرغبة الجامحة في التحرر من التقاليد والتوقعات، كثيراً ما يجعل الفن غير قابل للفهم إلا من قبل حفنة من غريبي الأطوار - أو غامضاً متعذر التمحيص بما يلغي التواصل كلياً. ما من فنان إلا وقد أصبح نبي طريقته ونزعته الجديدتين، دائباً بكل جرأة على انتهاك القانون القديم وصياغة عهد جديد، إنجيل جديد.

باتت مهمة الفن متمثلة بـ «جعل العالم غريباً». بزلزلة الوعي المتبلد، بصياغة واقع جديد عبر تمزيق القديم وتجزئته. في الفن كما في الممارسات الاجتماعية، لا بد للتمرد على أي مجتمع زاخر بالقيود وبائس روحياً من اعتماد أسلوب الاستهزاء الجدي بل وحتى المنهجي بجملة القيم والافتراضات التقليدية. لعل التجديف والشتم أفضل تعبيراً عن المقدس الذي جعلته قرون التقليد الورع باهتاً وخاوياً. لعل الغرائز والإحساسات الأولية هي الأقدر على تفجير الينابيع الأصلية لروح الإبداع. ففي بيكاسو كما في القرن الذي يعكسه انبثقت تركيبة ديونيسوسية جامعة لصيغ طليقة من الشبق، العدوان، التمزيق، الموت، والولادة. وبالتناوب فإن الثورة الفنية أخذت شكل محاكاة العالم الحديث بعُقْمه المعدني مع قيام المعتدلين بتقليد الوضعية العلمية في سعيهم إلى فن بلا تعبير - إلى موضوعية لاشخصية مجردة من التفسير، دائبة على تقديم صورة واضحة لجملة من الملامح، والأشكال، والألحان الخالية من الذاتية أو المعنى. وبنظر عدد كبير من الفنانين لا بد من التبرؤ ليس فقط من قابلية الفهم والمعنى، بل

ومن الجمال نفسه لأن من شأن الأخير، هو الآخر، أن يكون طاغية مستبداً، تقليداً لا بد من تحطيمه.

لا يقف الأمر عند مجرد صيرورة جملة الصيغ والمعادلات القديمة مستهلكة وبالية، أو عند مجرد التماس الفنانين لما هو جديد بأي ثمن. لعله يتجاوز ذلك إلى حقيقة أن طبيعة التجربة الإنسانية المعاصرة تتطلب انهيار البُنى والأطروحات القديمة، وإيجاد أخرى جديدة، أو نبذ أي شكل أو معنى قابل للفهم دون استثناء. كان الفنانون قد أصبحوا واقعيي واقع جديد - واقعيي حشد مطرد التعاظم من الوقائع - دون أي سوابق، مما أدى إلى جعل مسؤولياتهم الفنية متناقضة جذرياً مع مسؤوليات أسلافهم: بات التغيير الجذري، في الفن كما في المجتمع، موضوع القرن الطاغي، ضرورته المهيمنة وواقعه الحتمي الذي لا مهرب منه.

غير أن ثمناً ما لبث أن دُفع. كان إزرا باوند قد قرر «ليكن جديداً» إلا أنه ما لبث أن تأمل فأعلن «لا أستطيع جعله متسقاً». سرعان ما انزلق التغيير الجذري والتجديد المتواصل إلى فوضى خالية من الجماليات، إلى غموض متعذر الفهم واغتراب عقيم. باتت تجربة الحداثة المتأخرة منطوية على خطر الانحدار إلى مهاوي أنانة عديمة المعنى. نتائج الجدة الملحاحة جاءت إبداعية ولكن نادرة الدوام. عدم الاتساق صادق ولكنه غير مقنع. الذاتية ربما مبهرة ولكنها غير ذات علاقة أكثر الأحيان. الرفع الملحاح للمجرَّد إلى ما فوق المشخَّص لم يبد عاكساً ما هو أكثر من عجز الفنان الحديث المتنامي عن الانتماء إلى الطبيعة. وفي غياب أي صيغ جمالية معتمدة أو أي أنماط رؤية مؤيدة ثقافياً، صارت الفنون في القرن العشرين متميزة بنوعية معينة من العَرَضية غير الحميدة، بوعي ذاتي صارخ فيما يخص جوهرها وأسلوبها سريعَيّ الزوال.

أما ما كان مطرداً أو تراكمياً في فن القرن العشرين فقد بدا متزايد التقشف والزهد، دائباً على التماس جوهر لا شائبة فيه، ولا يعرف المساومة للفن، جوهر يفضي تدريجياً إلى استئصال أي عنصر فني، من شأنه أن يُعد هامشياً أو طارئاً - استئصال عناصر التمثيل، السرد، الشخصية، الموسيقى، الإيقاع، الاستمرارية

الهيكلية، العلاقة الموضوعية، الشكل، المضمون، المعنى، الغرض - متحركاً حتماً نحو محطة أخيرة، لم يبق فيها سوى لوحة صماء، خشبة مسرح فارغة، صمت. والارتداد إلى أشكال ومعايير ماضية سحيقة أو غريبة، بدا وكأنه المخرج الوحيد، غير أن هذه أيضاً أثبتت أنها مناورات قصيرة العمر، عاجزة عن مد أي جذور عميقة في النفس الحديثة المسكونة بالقلق. ومثل معشر الفلاسفة وفرسان اللاهوت، لم يبق لدى الفنانين سوى الانشغال القائم على تأمل الذات وشبه الباعث على الشلل بعملياتهم الإبداعية وإجراءاتهم الخاصة - كما بتدميرهم للنتائج على نحوٍ متكرر. أما الإيمان الحداثي المبكر بالفنان الذي كان سيداً في عالم بلا معنى دونه فقد أخلى مكانه لكُفر ما بعد الحداثة بتعالي الفنان.

إن الكاتب المعاصر .... مضطر للبدء من الصفر: فالواقع غير موجود، الزمن غير موجود، الشخصية غير موجودة. الآن لا أحد يعرف الحبكة أو العقدة، ليس ثمة أي ضمانة بشأن صدق الرواية المعتمدة. الوقت مختزل إلى حضور وإلى مضمون سلسلة من لحظات الانقطاع. لم يعد الزمن غائباً، فليس ثمة أي مصير، هناك الصدفة فقط. ليس الواقع، بكل بساطة، سوى تجربتنا، وليست الموضوعية، بطبيعة الحال، سوى وهم. بعد مرورها عبر مرحلة وعي ذاتي متردد، صارت الشخصية... مجرد بؤرة لتجربتنا. وفي ضوء جملة هذه الإعدامات، يجب ألا نفاجأ حين نكتشف أن الأدب، هو الآخر، غير موجود - وكيف له أن يكون موجوداً؟ ليس ثمة إلا قراءة وكتابة... إلا طرق صيانة سأم مدروس في مواجهة الهاوية[63].

تمخض العجز الكامن للفرد في الحياة الحديثة عن دفع العديد من الفنانين والمثقفين إلى الانسحاب من العالم، إلى هجر الساحة العامة. تناقص عدد الشاعرين بالقدرة على الاشتباك مع قضايا واقعة خلف تلك المواجهة للذات وصراعها الخاص التماساً لمضمون ما، بله الانخراط في رؤى أخلاقية كونية شاملة لم تعد مقبولة على

مـا يبدو. بات النشاط الإنساني - الفنـي، الفكري، الأخلاقي، مضطراً للاهتداء إلى ركيزتـه في فـراغ بلا معايير. بدا أن المعنى ليس أكثر مـن تركيبة عشوائية، الحقيقية مجرد تقليد معتمد، الواقع غير قابل للاكتشاف. وراح الزاعمون يزعمون أن الإنسان لم يكن إلا رغبة جنسية عابثة.

تحـت الصخب المصطنع للتجربـة اليومية التي كثيراً ما تكـون محمومة وشديدة الاندفـاع، ثمة لحن رؤيوي بـدأ يخترق جوانب كثيرة من الحيـاة الثقافية، ومع تقدم القـرن العشريـن بات ممكناً، بقدرٍ متسـارع من التكرر والحدة، سمـاع قرع نواقيس خطـر الانحطاط والسقـوط، وخطر التفـكك والانهيار، المنبعث من جـل المشروعات الفكرية والثقافية الكبرى في الغرب: نهاية اللاهوت، نهاية الفلسفة، نهاية العِلْم، نهاية الأدب، نهايـة الفن، نهاية الثقافة نفسها. تماماً كما سبق لوجه العقل الحديث العلمي - التنويـري أن وجد نفسه متعرضاً للتقويض جراء تقدمه الفكري الخاص، وللتحدي الجذري بفعـل إفرازاته التكنولوجية والسياسية في العـالم، وجد الوجه الرومنطيقي أيضاً، في معرض رده على ظروف مشابهة ولكن بوعي مختلف وأكثر اتصافاً بالنبوءة في الغالب، نفسه فريسة الخيبة من الداخل والخذلان من الخارج، محكوماً، ظاهرياً، بالتعلق بتطلعات متعالية في سياق كوني وتاريخي خالٍ من المعاني المتعالية.

وهكذا فإن الإنسان الغربي بادر إلى تفعيل نوع غير عادي من الجدل (الديالكتيك) في مسـار الحقبة الحديثـة - منتقلاً من ثقة تكاد أن تكون بـلا حدود بقواه الخاصة، بطاقتـه الروحيـة، بقدرته علـى امتلاك المعرفـة اليقينيـة، بسيادته علـى الطبيعة، وبمصـيره التقدمـي، إلى ما بدا، في الكثير مـن الأحيان، شرطاً مناقضـاً مئة بالمئة: إحساسـاً موهنـاً باللاجـدوى الميتافيزيقيـة والتفاهـة الشخصيـة، بضيـاع الإيمان الروحـي، بـلا يقينية المعرفة، بعلاقة مدمِّـرة تبادلياً مع الطبيعـة، وبقلق بالغ الحدة والكثافة على مستقبل الإنسان. خلال القرون الأربعة من وجود الإنسان الحديث، كان بيكون وديكارت قد أصبحا كافكا وبيكيت.

ثمة شيء كان ينتهي بالفعل. كان العقل الغربي، إذاً، رداً منه على جملة هذه التطورات الكثيرة معقدة التشابك، قد اتبع مساراً ما لبث، مع حلول أواخر القرن العشرين، أن تمخض عن تفكيك جزء كبير من أسس النظرة العالمية الحديثة ومرتكزاتها، تاركاً العقل المعاصر متزايد الحرمان من اليقينيات الراسخة، مع بقائه، في الوقت نفسه، جدّي الانفتاح على نحوٍ لم يكن قد عهده من قبل. أما الوعي الفكري الدائب الآن على عكس هذا الوضع غير المسبوق والتعبير عنه، على عكس المحصلة المحسومة جداً لقيام العقل الحديث بالتطوير غير العادي لقدرٍ متزايد من الحذلقة وتدمير الذات والتعبير عنها، فليس إلا عقل ما بعد الحداثة.

عقل ما بعد الحداثة

يبدو أن كل انعطاف مصيري وحاسم في تاريخ الفكر الغربي جاء بفعل نوع من التضحية الأنموذجية الأصلية. ففي كل حالة كانت ثمة محاكمة وشهادة مجلجلتان رمزياً يعانيهما النبي المركزي، كما لو كان المطلوب متمثلاً بتكريس ولادة رؤية ثقافية جديدة جذرياً: لنتذكر محاكمة سقراط وإعدامه عند ميلاد العقل الإغريقي الكلاسيكي، محاكمة يسوع وصلبه عند ميلاد المسيحية، ومحاكمة غاليليو وإدانته عند ميلاد العلم الحديث. وبكل المعايير فإن النبي المركزي لعقل ما بعد الحداثة هو فريدريك نيتشه، بنظرته الجذرية، وبوعيه النقدي السيادي، وبتوقعه المتناقض تناقضاً بالغ الحدة للعدمية الناشئة في الثقافة الغربية. ونحن نرى وجه شبه غريباً، وربما أهلاً لأن يوصف بما بعد الحداثة، لأطروحة التضحية والشهادة الأنموذجيتين الأصليتين هذه، مع المحاكمة والسجن الداخليين غير العاديين - مع المحنة الفكرية الحادة، ومع العزلة السايكولوجية المتطرفة، ومع الجنون الشالّ آخر المطاف - التي كانت، لدى ميلاد ما بعد الحداثة، من نصيب نيتشه الذي وقّعَ رسائله الأخيرة بكلمة «مصلوب». الذي قضى نحبه مع بزوغ فجر القرن العشرين.

تبقى حالة ما بعد الحداثة الفكرية، مثلها مثل نيتشه، شديدة التعقيد والغموض - لعل هذا هو جوهرها الحقيقي. وما يعرف بما بعد الحداثة متباين تبايناً

واضحـاً وملحوظاً تبعـاً للسياق، إلا أن من شأن عقل ما بعـد الحداثة، بشكله الأعم والأوسـع انتشاراً، أن يُعد طقم مواقف صيغـت في زحمة شديدة التنوع من التيارات الفكريـة والثقافية؛ وهذه التيارات تتدرج من الذرائعية (البراغماتية)، والوجودية، والماركسية، والتحليل النفسي إلى الحركات النسوية، والتأويلية، والتفكيكية، وفلسفة علـوم ما بعد التجريبيـة، إذا اكتفينا بالإتيان على ذكر أبرزها. ومن دوامة الحوافز والنزعـات عاليـة التطـور والمتضاربة في الغالب هـذه، انبثقت حفنـة مبادئ عملية مشتركـة على نطاق واسـع. ثمة نوع من التقديـر لمرونة الواقـع والمعرفة ولتغيرهما المطـرد، نوع من التشديد على أولوية التجربة الملموسة على المبادئ المجردة الثابتة، ونـوع مـن الاقتناع بعدم جـواز تمكين أي منظومـة فكرية قَبْلية واحـدة من التحكم بالاعتقـاد أو الاستقصاء. ثمة إقرار بأن المعرفـة الإنسانية تتحدد ذاتياً بفعل حشد مـن العوامل؛ بأن الجواهر الموضوعية، أو الأشيـاء بحد ذاتها، ليست متاحة ولا هي قابلـة للافتراض؛ وبأن قيمـة جميع الحقائق والفرضيات يجـب إخضاعها المستمر للاختبـار المباشر. والبحث النقـدي عن الحقيقة ملزَم بأن يبقـى واسع الصدر مع الغموض والتعدديـة، كما لا بـد لحصيلته مـن أن تكون بالضـرورة معرفة متصفة بالنسبية واحتمال الخطأ بدلاً من أن تكون معرفة مطلقة أو يقينية.

ومـن هنا فإن على التماس المعرفـة أن يظل دائباً على المراجعـة الذاتية على نحوٍ لانهائي. لا بد للمرء من أن يجرب الجديد، ويختبر ويستكشف، ويعاين في ضوء نتائج ذاتيـة وأخرى موضوعيـة، ويتعلم من أخطائه، ولا يسلّم بأي شـيء، يتعامل مع جميع الأمـور علـى أنها موقتـة، ولا يفترض وجود أي حقائـق مطلقة. فالواقـع ليس معطى صلبـاً، مستقلاً ذاتياً، بـل عملية تكشُّف سائلة، متدفقة، «كونـاً منفتحاً»، دائم التأثر والتقولـب نتيجة أفكار المرء ومعتقداته. إنه إمكانية أكثر منه حقيقة. لا يستطيع المرء أن يراقـب الواقـع بوصفه متفرجاً منفصـلاً أمام شيء ثابت؛ بـل ولعله، على الدوام وبالضـرورة، منخـرط في الواقع ودائب على تغييره من جهة كما على التغيرُّ بفعل هذا الواقـع في الوقت نفسه من جهـة ثانية. ومع أنه عنيد واستفزازي من نواحٍ كثيرة، فإن الواقـع منحوت أو مصاغ بمعنى من المعاني عـن طريق عقل الإنسان وإرادته الغارقين

سلفاً في بحر ذلك الشيء، الذي يرومان فهمه والتأثير فيه. فالذات الإنسانية أداة مجسّدة لا تفعل ولا تحكم إلا في سياق يتعذر تشييؤه، وجعله موضوعياً مئة بالمئة، أداة ذات توجهات ودوافع يستحيل الاستيعاب أو التحكم الكاملين بها. ما من مرة تكون فيها الذات العارفة منفصلة عن الجسد أو عن العالم، الذي يشكل خلفية أي فعل معرفي وشرطه.

أما الاستعداد الإنساني الفطري لصياغة المفاهيم والرموز فإن من المسلم به أنه عنصر أساسي وضروري من عناصر فهم الإنسان، وترقبه، وإبداعه للواقع، إذ العقل ليس عاكساً سلبياً لعالم خارجي ما مع نظامه الداخلي، بل هو عنصر فاعل ومبدع في عملية الإدراك والمعرفة. وبمعنى من المعاني فإن العقل لا يكتفي بمجرد إدراك الواقع، بل هو يعكف على بنائه وهيكلته. وكثرة من هذه البُنى والتركيبات ممكنة، إلا أن أياً منها ليس مطلقاً. قد تكون المعرفة الإنسانية ملزمة بالتوافق مع بعض البنى الذاتية الداخلية المتجذرة، غير أن في هذه البنى قدراً من الغموض الذي يوفر، بالتضافر مع قدرٍ من العقلانية النقدية الاستنسابية - قدرٍ من الإقرار باستحالة الاستغناء عن كل من التمحيص الملموس والنقاش الصارم، من النقد، ومن الصياغة النظرية، ولكن مع التسليم، في الوقت نفسه، بأن أياً من الإجراءين لا يستطيع ادعاء أي أساس مطلق: ليس ثمة أي «حقيقة» تجريبية تكون مبرأة سلفاً من الشحنة النظرية، وليس ثمة أي خطاب منطقي أو مبدأ شكلي يكون مؤكداً يقيناً قَبْلياً. ليس الفهم الإنساني كله إلا تفسيراً، وما من تفسير يكون نهائياً.

يبقى شيوع مفهوم «الأنموذج الأصلي» (البارادیغم) الكوني (نسبة إلى **توماس كون**) في الخطاب الراهن شديد التمييز لفكر ما بعد الحداثة، عاكساً نوعاً من الوعي النقدي لطبيعة العقل التفسيرية أساساً. ومثل هذا الوعي قد ترك بصمته ليس فقط على مقاربة ما بعد الحداثة لنظرات عالمية ثقافية سابقة وتاريخ جملة النظريات العلمية المتغيرة، بل وقد أثر أيضاً في الفهم الذاتي لما بعد الحداثة نفسه، مشجعاً على موقف أكثر تعاطفاً مع وجهات نظر مكبوتة أو غير أرثوذكسية ونظرة أكثر نقدية ذاتية مع أخرى معتمدة راهناً. وقد جاء التقدم المتواصل في الانتروبولوجيا،

السوسيولوجيا، التاريخ، واللسانيات ليؤكد نسبية المعرفة الإنسانية، جالباً معه قدراً متزايداً من التسليم بطابع «المركزية الأوروبية» للفكر الغربي، وبالانحياز المعرفي المترتب على عوامل معينة مثل الطبقة، والعنصر، والعرق. ولعل ما كان استثنائي الاختراق في الأعوام الأخيرة هو تحليل الجنس بوصفه عاملاً حاسماً في تقرير، وتحديد، ما يدخل في خانة الحقيقة. وثمة صيغ متنوعة من التحليل السايكولوجي، ثقافية وفردية على حدٍّ سواء، أسهمت أيضاً في إماطة اللثام عن المحدِّدات اللاواعية للتجربة والمعرفة الإنسانيتين.

ليس تأمل جميع هذه التطورات وتأييدها إلا نوعاً من المنظورية الجذرية الكامنة في عمق أعماق وعي ما بعد الحداثة: وهي منظورية متجذرة في جملة نظريات المعرفة (الإبستمولوجيات) التي سبق أن طوّرها كل من هيوم، وكانط، وهيغل (في تاريخانيته)، ونيتشه، ثم تمت صياغتها في الذرائعية (البراغماتية)، علم التفسير، وما بعد البنيوية. وفي هذا الفهم لا يمكن القول بتوفر العالم على أي ملامح من حيث المبدأ قبل التفسير. فالعالم ليس موجوداً بوصفه شيئاً بحد ذاته، مستقلاً عن التفسير: لعله لا يصبح موجوداً إلا بالتفسيرات ومن خلالها. وذات المعرفة متجذرة سلفاً في موضوع المعرفة: يستحيل على عقل الإنسان أن يقف خارج العالم، عاكفاً على محاكمته من وجهة نظر خارجية. فما من موضوع من موضوعات المعرفة إلا وهو جزء من سياق لم يُفسَّر بعد، وليس خلف ذلك السياق إلا سلسلة سياقات أخرى تنتظر التفسير. والمعرفة الإنسانية من ألفها إلى يائها ليست إلا معرفة توسطتها زحمة إشارات ورموز عائدة لمصدر غير مؤكد، شكلتها سلسلة من الاستعدادات والتوجهات النافذة تاريخياً وثقافياً، وأثرت فيها مصالح وهواجس إنسانية لاواعية (لاشعورية) في الغالب. ذلك هو السبب الكامن وراء بقاء طبيعة الحقيقة والواقع، في العلوم كما في كل من الفلسفة، والدين، أو الفن غامضين وضبابيين جذرياً. يستحيل على الذات أن تحلم بالتعالي على حشد استعدادات وتوجهات ذاتيته. لعل أقصى ما يستطيع المرء أن يفعله هو تحقيق نوع من دمج الآفاق، ونوع من التوفيق غير المكتمل أبداً بين الذات والموضوع. وبقدرٍ أقل من التفاؤل، لا بد للمرء من أن يقر بالأنانة التي لا يمكن التغلب عليها في الوعي الإنساني على خلفية الاستغلاق الجذري للعالم.

أما الوجه الآخر لانفتاح عقل ما بعد الحداثة وغموضه فهو، إذًا، وجه الافتقار إلى أي أساس صلب لأي نظرة عالمية. فالوقائع جميعاً، الداخلية منها والخارجية، باتت متشعبة، متعددة الأبعاد، قابلة للطَّرْق، وغير مقيدة على نحو يتعذر قياسه - جالبة جرعة حافزة للشجاعة والإبداع، ولكن مع قدر يكاد أن يكون قاتلاً من القلق في مواجهة نسبية لا تنتهي مع محدودية وجودية. إن الصراعات المحتدمة بين الاختيارات الذاتية والموضوعية، قدراً حاداً من الوعي بضيق الأفق الثقافي والنسبية التاريخية للمعرفة كلها، إحساساً طاغياً بالارتياب والضياع الجذريين، ونوعاً من التعددية القريبة من اللاتجانس المزعج، تسهم جميعاً في شرط ما بعد الحداثة. حتى مجرد الكلام عن الذات والموضوع بوصفهما كيانين متمايزين قابلين للتفريق، إن هو إلا افتراض ما هو أكثر مما يمكن أن يُعرف. ومع صعود عقل ما بعد الحداثة، انحدر التماس الإنسان للمعنى في الكون إلى مشروع تأويلي وتفسيري طليق، يكاد أن يكون سائباً وباعثاً على الضياع: فإنسان ما بعد الحداثة موجود في كون مغزاه كلي الانفتاح من ناحية وعديم الأساس المسوِّغ من ناحية ثانية.

من العوامل الكثيرة التي تضافرت للتمخض عن هذا الوضع الفكري، كان تحليل اللغة هو الذي أفرز أكثر التيارات المعرفية (الإبستمولوجية) جذريةً في ريبيتها في عقل ما بعد الحداثة، وهذه التيارات بالذات هي التي ما لبثت أن باتت تُعرف، بقدرٍ مفرط من الإتقان والوعي الذاتي، على أنها منتمية إلى «ما بعد الحداثة». وثمة مراجع عديدة، مرة أخرى، أسهمت في هذا التطور - وثمة تحليل نيتشه لعلاقة اللغة الإشكالية بالواقع؛ وثمة علم دلالات (سيميولوجيا) سي اس بيرس القائم على القول بأن الفكر الإنساني كله يحدث في إشارات ورموز؛ وثمة لسانيات فيرديناند **دي سوسور** القائم على افتراض علاقة عشوائية بين الكلمة والشيء، بين الدال والمدلول؛ وثمة تحليل **فيتغنشتاين** لهيكلة التجربة الإنسانية اللغوية؛ وثمة نقد هايدغر اللغوي - الوجودي للميتافيزيقا؛ وثمة فرضية إدوارد سابير وبي ال وورف اللغوية التي تقول: إن اللغة تشكل إدراك الواقع بمقدار ما يقوم الواقع بتشكيل اللغة؛ ثمة بحوث ميشيل فوكو

الأنسابية (نسبة إلى علم الأنساب والسلالات) المخترقة لبنية المعرفة الاجتماعية؛ وثمة تفكيكية جاك دريدا التي تتحدى محاولة تأسيس معنى آمن في أي نص. أما زبدة هذه التأثيرات المتعددة، ولاسيما في العالم الأكاديمي المعاصر، فقد تمثلت بالإشاعة الديناميكية لنظرة إلى الخطاب والمعرفة الإنسانيين دائبة بإصرار على إضفاء الصفة النسبية على المزاعم الإنسانية القائلة بوجود حقيقة مطلقة أو دائمة، كما على تأييد نوع من إعادة النظر الجدية والعميقة بطابع التحليل الفكري وأهدافه.

من الأساسي بالنسبة إلى وجهة النظر هذه أطروحة أن الفكر الإنساني كله ليس، آخر المطاف، إلا من إفراز صيغ حياة ثقافية - لغوية خاصة وضبطها. فالمعرفة الإنسانية هي النتاج الطارئ تاريخياً لسلسلة ممارسات لغوية واجتماعية لدى جماعات تفسير محلية خاصة، بلا علاقة مؤكدة «متزايدة الحميمية باطراد» مع واقع لاتاريخي مستقل. ولأن التجربة الإنسانية مسبقة الهيكلة لغوياً، وإن بقيت الهياكل اللغوية المتنوعة غير متوافرة على أي ارتباط واضح مع أي واقع مستقل، فإن العقل الإنساني لا يستطيع، بالمطلق، أن يصل إلى أي واقع، سوى ذلك الذي يتحدد بشكل الحياة المحلي. إن اللغة «قفص» (فيتغنشتاين). أضف إلى ذلك أن من الممكن إثبات أن المعنى اللغوي نفسه شديد الاضطراب والتقلب، لأن السياقات التي تحدد المعاني ليست ثابتة على الإطلاق، ولأن تحت سطح كل نص متماسك ظاهرياً يمكن تحري سلسلة من المعاني المتنافرة التي يتعذر التوفيق بينها. ما من تفسير لنص معين يستطيع ادعاء المرجعية الحاسمة، لأن ذلك الذي يجري تفسيره يشتمل حتماً على تناقضات خفية مقوِّضة لتماسكه. ومن هنا فإن المعاني جميعها تبقى، آخر المطاف، متعذرة الحسم، وليس ثمة أي معنى «صحيح» أو «حقيقي». لا يمكن قول: إن هناك واقعاً أولياً كامناً في العمق يؤمّن الأساس اللازم لمحاولات الإنسان الرامية إلى تمثيل الحقيقة. فالنصوص لا تعيد إلا إلى نصوص أخرى، في نكوص لانهائي، دون أي مرتكز آمن في شيء ما من خارج اللغة. يتعذر على المرء الإفلات من أسر «لعبة الدلالات». من شأن تعددية الحقائق الإنسانية غير القابلة للتوفيق أن تفضح وتهزم الفرضية المتناقضة، التي تقول بأن العقل الإنساني قادر على التقدم المطرد وصولاً إلى مكان

أقـرب فأقرب من الإمســاك بالواقع. لا شيء مؤكداً يمكن قولـه عن طبيعة الحقيقة، ســوى أنها، ربما، «ما سيسمــح لنا نظراؤنا بالتهرب منه عــن طريق الكلام» كما قال ريتشارد رورتي[64].

لقــد وصل الذكاء النقدي الديكارتــي هنا، بمعنى من المعاني، إلى المحطة الأخيرة والقصوى من تطوره، إذ يرتاب من كل شيء ويتعامل بنزعة شك مبدئية مع كل معنى ممكن. ففــي غياب الأساس السماوي والإلهي لتصديق الكلمة لا تمتلك اللغة أي صلة مميــزة مع الحقيقــة. مصير الوعــي الإنساني مصير بَـدَوي بالضــرورة، ترحال في صحراء الخطأ من منطلق وعي الذات. وتاريخ فكر الإنسان إن هو إلا تاريخ مشروعات مجازية خاصة، مفردات تفسيرية غامضة لا أساس لها سوى ما هو مشبع سلفاً جراء مقولاتهــا المجازيــة والتأويلية الخاصــة. يستطيع فلاسفة ما بعــد الحداثة أن يقاربوا ويباعــدوا، وأن يحللــوا ويناقشوا باقات وجهــات النظر الكثيرة، التــي سبق للبشر أن عَبَّروا عنها، منظومات الرموز المتنوعة، مختلف أساليب ربط الأشياء بعضها ببعض، غــير أنهــم لا يستطيعون أن يدّعــوا امتلاك أي نقطة أرخميدسية مــن خارج التاريخ، تمكّنهــم من الحكم على ما إذا كانت وجهة نظر معينة تمثل «الحقيقة» فعلاً. فالقيمة العليــا لأي وجهــة نظر تكمن، نظــراً لعدم وجود أي أسس مضمونــة وغير قابلة للشك للمعرفــة الإنسانيــة، في قدرتها على أن تكون مفيدة أو بنّاءة، محرِّرة أو مبدعة، مؤقتاً – رغــم التسليم بأن هذه التقويمات، بحد ذاتهــا، ليست، آخر المطاف، قابلة للتسويغ بــأي شيء يتجــاوز الذوق الشخصي والثقــافي، لأن التسويغ نفســه إن هو إلا ممارسة اجتماعية أخرى دون أي أساس يتجاوز هذه الممارسة الاجتماعية.

تمثلت أبــرز الحصائل الفلسفية الناتجة عن هذه التيــارات المتفاعلة والمتداخلة لفكر مــا بعد الحداثة بالهجمــة النقدية المتشعبة ذات الأوجــه الكثيرة على التراث الفلسفــي الغربي مــن الأفلاطونية وصاعــداً. فمجمل مشروع ذلك الـتراث القائم على الإمســاك بالواقع الأساسي وإنطاقه بات هدفاً للانتقاد بوصفه ممارسة عابثة في مجــال التلهي بألعاب لغوية، جهداً دؤوباً ولكــن محكوماً بالإخفاق، لتجاوز أوهام متقنــة من صنعه هو نفسه. وبعبارة أدق، فإن مثل هــذا المشروع تمت إدانته بوصفه

مشروعاً باعثــاً على الاغتراب أساساً وتراتبياً هرمياً على نحوٍ قمعي - إجراء ملكياً علــى الصعيد الفكــري لم يتمخض إلا عن نــوع من الإفقار الوجــودي والثقافي، ولم يفض، آخر المطاف، إلا إلى الهيمنة البيروقراطية على الطبيعة والتسلط الاجتماعي - السياســي على الآخرين. إن التزام الفكر الغربي الطاغي بفرض شكل من أشكال المنطق الشمــولي -اللاهوتي، العلمي، الاقتصادي- على جميع مناحي الحياة متهم لا بالتضليــل الذاتي وحسب، بــل وبالتدمير. مدفوعاً بهذه مع غيرها من العوالم ذات العلاقة، دأب فكر ما بعد الحداثة النقدي على تشجيع نوع من الرفض الصارم لمجمل «الشريعة» الفكرية الغربية بوصفها محددة ومميزة منذ القدم من قبل نخبة ذكورية، بيضاء، وأوروبية شبه حصرية.

جملة الحقائق المعتمدة ذات العلاقة بـ «الإنسان»، «العقل»، «الحضارة»، و«التقدم» متهمــة بالإفلاس علــى الصعيدين الفكــري والأخلاقي. جبال مــن الخطايا اقتُرفت تحــت عباءة القيم الغربية وباسمهــا. ثمة عيون متحررة من الوهم باتت مرتكزة على تاريــخ الغرب الطويل الزاخــر بعمليات التوسع والاستغلال الخالية من الرحمة - هذا التاريــخ المشحون بجشع نخب الغــرب منذ الأزمان القديمة إلى اليــوم، بازدهار هذا الغــرب المنهجي على حســاب الآخرين، وباستعماره وإمبرياليتــه، وباستعباده وإبادته للجنــس البشــري، وبمعاداتــه للسامية، وباضطهاده للنســاء، للملونــين، للأقليات، للجنسيين المثليين، للطبقات الكادحة، وللفقراء، وبتدميره للمجتمعات الأصلية المحلية في طــول العالم وعرضه، وببلادته المتعجرفــة إزاء الموروثات والقيم الثقافية الأخرى، وباعتدائــه الفظ والوحشي على أنماط الحياة الأخرى، وبإتلافه الأعمى شبه الشامل لمجمل كوكب الأرض.

وفي هذا السياق المتغير جذرياً، زادت الأوساط الأكاديمية من اهتمامها بالتفكيك النقــدي لجملــة الفرضيات التقليديــة عبر سلسلــة متقاطعة من أنمــاط التحليل - السوسيولوجيــة والسياســة، التاريخية والسايكولوجية، اللغويــة والأدبية. ونصوص كل مقولــة يجــري تحليلها بقدرٍ رفيع مــن الحساسيــة إزاء الإستراتيجيات البلاغية والوظائف السياسية التي تضطلع بها. أما المزاج الفكري الكامن في العمق فهو مزاج

تفكيك البنى الراسخة، وتفنيد الادعاءات، وتفجير المعتقدات، وإزاحة الأقنعة عن المظاهر – «علم تفسير الشك» بلغة ماركس، ونيتشه، وفرويد. فما بعد الحداثة ليس، بمعنى من المعاني، إلا «حركة لاناموسية دائبة على الاضطلاع بعملية تحطيم واسعة في الفكر الغربي... بعمليات تفكيك، تشتيت، إخفاء، نشر، إزالة أوهام، انقطاع، تباين، تبعثر، إلخ.... مثل هذه العبارات تشي بنوع من الانشغال المعرفي (الإبستمولوجي) المهووس بالشظايا والنتف، مع التزام إيديولوجي مقابل بقضايا الأقليات في السياسة، والجنس، واللغة. وما التفكير الصحيح، والإحساس الصحيح، والتصرف الصحيح، والقراءة الصحيحة وفقاً لعرفان التحطيم إلا رفض استبداد المقولات الكلية وطغيانها؛ فما من عملية شمول في أي مسعى إنساني إلا وهي منطوية على خطر الإفضاء إلى النزعة الشمولية»[65]. أما ادعاء أي صيغة من صيغ العلم الكلي -الفلسفي، الديني، العلمي- فلابد من هَجْره ونبذه. فالنظريات الكبرى والنظريات الكونية الشاملة لا يمكن أن تدوم دون التمخض عن التزوير التجريبي والنزعة التسلطية الفكرية. ليس تأكيد الحقائق العامة إلا فَرْضاً لنوع من العقيدة (الدوغما) الزائفة، المنحولة على فوضى الظواهر. من شأن احترام الصدفة والانقطاع أن يحصر المعرفة بما هو محلي محدد. وأي نظرة شاملة، متماسكة مزعومة ليست، إلا وهماً مفيداً مؤقتاً حاجباً للفوضى في أفضل الأحوال، ووهماً كابوسياً حاجباً لعلاقات القوة، والعنف، والإخضاع، في أسوئها.

حقيقة الأمر هي، إذًا، أن لا وجود لأي «نظرة بعد حداثية إلى العالم» كما لا إمكانية لوجود مثل هذه النظرة. فالأنموذج الأصلي (البارادیغم) لما بعد الحداثة يبقى، بطبيعته، عامل تقويض أساسي لجميع النماذج الأصلية (البارادیغمات)، لأن عموده الفقري هو وعي الواقع على أنه متعدد، محلي، ومؤقت في وقتٍ واحد، ودون أي أساس قابل للعرض. والوضع الذي تعرَّف عليه جون ديوي مطلع القرن قائلاً: «اليأس من أي نظرة أو مقاربة متماسكة هو السمة الفكرية الرئيسة للعصر الحالي»، قد تكرس بوصفه جوهر رؤية ما بعد الحداثة، كما في تعريف جان – فرانسوا ليوتار لما بعد الحداثة بوصفه «كُفْراً بقصص الغيب»، [شكاً في حكايات الماوراء].

ومن المفارقـات أننـا نلمس هنـا شيئاً ذا علاقة بثقة العقل الحديث القديمة بتفوق نظرتـه الخاصة. مع فارق وحيد هو أن إحساس عقل ما بعد الحداثة بالتفوق مستمد مـن وعيه الخاص بمدى ضآلة المعرفة التـي يستطيع أي عقل، بما في ذلك هو نفسه، ادعاءهـا، في حـين أن قناعة العقل الحديث بالتفوق كانـت مستمدة من ثقته المطلقة بامتلاك قدرٍ أكبر من المعرفة بالمقارنة مع أسلافه. إلا أن ذلك الوعي النقدي القائم علـى إضفاء النسبيـة على الذات ليس بالتحديـد، إلا إقراراً بـأن رفضاً شبه عدمي لكل أشكال «الشمول» و«قصص الغيب» دون استثناء - لأي تطلع نحو وحدة، كلية، أو شمول وتماسك على الصعيد الفكري - ليس، بحد ذاته، موقفاً فوق المساءلة والشك، كمـا لا يستطيـع، بالاستناد إلى مبادئه الخاصة، أن يسـوغ نفسه، آخر المطاف، أكثر مما تستطيع جملة النظرات الميتافيزيقية الكلية، التي دأب عقل ما بعد الحداثة على وضـع نفسه في مواجهتها. فمثل هـذا الوضع يفترض سلفاً وجود قصة غيب تخصه، قصـة غيب قد تكـون أكثر مكراً ودهاءً مـن نظيراتها، غير أنها ليسـت، في النهاية، أقـل خضوعاً للنقد التفكيكي. ومن منطلقاته ذاتها، لا بـد لتأكيد النسبية التاريخية والعبوديـة الثقافية - اللغوية للحقيقة والمعرفة كلها من أن يُنظر إليه بوصفه ما ليس أكـثر مـن منظور محلي ومؤقت آخر مجـرد، بالضرورة، من أي قيمـة كونية شاملة، مـن خارج التاريـخ. جميع الأشياء يمكن أن تتغير غداً. ومـن المضمر، إذًا، أن مطلق مـا بعد الحداثة الوحيد هو الوعي النقدي الذي يبـدو، إذ يفكك كل شيء، مضطراً، بفعـل منطقه هو، لأن يفعل الشيء نفسه مع ذاته. إنها المفارقة القلقة المخترقة لعقل ما بعد الحداثة.

إذا ظل عقل ما بعد الحداثة ميالاً، أحياناً، إلى اعتماد نوع من النسبية الدوغمائية مـع نوع من الريبة المزقة قسراً، وإذا ظل المزاج الثقافي المصاحب دائباً، أحياناً على الانحـدار إلى مهاوي الانعزال الكَلْبي والمعارضة التي لا روح فيها، فإن من الواضح أن السمـات الأبرز لوضع ما بعـد الحداثة الثقافي الأوسع - تعدديتـه، تعقيده، وغموضه - هـي بالتحديد المميـزات الضرورية للانبثاق المحتمـل لأي صيغة جديدة جذرياً من

صيغ الرؤية الفكرية، صيغة من شأنها الحفاظ على حالة التمايز غير العادي الراهنة وتجاوزها تعالياً عليها في الوقت نفسه. ففي سياسة النظرة العالمية (الفلتانشونغ) المعاصرة، ما من منظور -ديني، علمي، أو فلسفي- يحتكر اليد العليا، القول الفصل، الحقيقة، إلا أن ذلك الوضع ما لبث أن أدى إلى تشجيع قدرٍ يكاد أن يكون غير مسبوق من المرونة والتلاقح الفكريين، كما يتجلى في الدعوات الشائعة على نطاق واسع إلى الدعوة، بل وممارسة، «حوار» مفتوح بين مواقف فكرية مختلفة، قواميس متباينة، نماذج إرشادية (باراديغمات) ثقافية متنوعة.

ولدى النظر إلى المشهد الفكري المعاصر ككل، فإن من شبه المتعذر المبالغة في الانسيابية والتعددية المفرطتين لهذا المشهد. لا يقف الأمر عند كون عقل ما بعد الحداثة نفسه دوامة تنوّع متمادية، بل يتجاوزه إلى كون جُل عناصر الماضي الفكري الغربي المهمة حاضرة الآن وفاعلة، بطريقةٍ أو أخرى، مسهمة في حيوية روح العصر المعاصرة وفوضاها. ومع إثارة الشكوك حول هذا الحشد الهائل من الافتراضات المعتمدة سابقاً، لا يبقى، إذا بقي، إلا القليل من القيود القَبْلية على ما هو ممكن، وأعداد كبيرة من وجهات النظر السابقة عادت إلى الانبثاق في أثواب جديدة. ومن هنا فإن على أي تعميمات بشأن عقل ما بعد الحداثة أن تبقى مشروطة بنوع من التسليم بالحضور المستمر أو الانتعاش الحديث لأكثرية أسلاف هذا العقل، عناوين جميع الفصول السابقة لهذا الكتاب. ثمة صيغ مختلفة مازالت مفعمة بالحياة للوعي الحديث، للعقل العلمي، للرومنطيقية والتنوير، لتوفيقية النهضة، للبروتستنتية، الكاثوليكية، واليهودية - ثمة هذه جميعاً، على مستويات متباينة من التطور والتفسير المسكوني، تستمر اليوم في أن تكون عوامل مؤثرة. حتى عناصر من التراث الثقافي الغربي قديمة قدم الحقبة الهلينية واليونان الكلاسيكي - فلسفة أفلاطون وما قبل سقراط، الهرمسية (السحر)، اللاهوت، الأديان الباطنية (أديان التصوف) - ظلت دائبة على الانبثاق من جديد لتضطلع بأدوار جديدة في المشهد الفكري الراهن. يضاف إلى ذلك أن حشداً من وجهات النظر الثقافية من خارج الغرب، مثل البوذية والتقاليد الصوفية الهندوسية؛ سلسلة من التيارات الثقافية السرية من داخل الغرب نفسه، مثل الغنوسطية وجملة المذاهب الباطنية الرئيسة؛ ووجهات نظر محلية أصيلة

وقديمة سابقة على الحضارة الغربية كلها، مثل التقاليد الروحية العائدة لأوروبيي العصر الحجري الحديث ولسكان أمريكا الأصليين، ما لبثت التحقت بركب تلك العناصر وراحت تفعل فيها - كما لو كانت جميعاً متزاحمة فوق خشبة المسرح الفكري التماساً لنوع من الخاتمة الأَوْجية.

وبطبيعة الحال فإن الدور الثقافي والفكري للدين تأثر كثيراً وعلى نحوٍ عاصف جراء التطورات العلمانية والتعددية في العصر الحديث، غير أن الوعي الديني نفسه، برغم استمرار تدهور نفوذ الدين المؤسسي في أكثر المجالات، يبدو عاكفاً على استعادة حيويته جراء جملة الظروف الفكرية الضبابية السائدة في حقبة ما بعد الحداثة. كذلك شهد الدين المعاصر انتعاشاً بفضل تعدديته الخاصة، إذ اهتدى إلى أشكال تعبير جديدة ومنابع إلهام، واستنارة متجددة متدفقة من الصوفية الشرقية، واستكشاف الذات التحذيري إلى لاهوت التحرير والروحانية البيئية - النسوية. وعلى الرغم من أن صعود النزعة الفردية العلمانية وتدهور الإيمان الديني التقليدي ربما أديا إلى التعجيل بانتشار التفسخ والضياع الروحيين، فإن من الواضح، بالنسبة إلى كثيرين، أن هذين التطورين نفسيهما تمخضا، في النهاية، عن تشجيع صيغ جديدة من التوجه الديني وقدرٍ أكبر من الاستقلال الروحي. ثمة أفراد باتوا، بأعداد متنامية، يشعرون بأنهم ليسوا ملزمين وحسب، بل وأحرار على صعيد صياغة علاقتهم بالشروط النهائية للوجود الإنساني، بالاستناد إلى رصيد بالغ الغنى من الموارد والكنوز الروحية. فانهيار ما بعد الحداثة للمعنى جوبه، إذاً، بوعي ناشئ بمسؤولية الفرد الذاتية وقدرته على التجديد المبدع والتحويل الذاتي لرده الوجودي والروحي على الحياة. وفي أعقاب إيحاءات مضمرة في كتابات نيتشه، راح الناس يتمثلون فكرة «موت الرب» ويعيدون فهمها وبوصفها تطوراً دينياً إيجابياً، وبوصفها فرصة سانحة لانبثاق تجربة أصدق مع الغيبي المقدس، معنى أكبر للألوهة. وعلى المستوى الفكري لم يعد الدين مفهوماً فهماً مختزلاً بوصفه إيماناً محدداً سايكولوجياً أو ثقافياً بوقائع غير موجودة، أو مزاحاً جانباً على أنه صدفة بيولوجية، بل بات يُعترَف به بوصفه نشاطاً إنسانياً أساسياً، يوظفه كل مجتمع وفرد رمزياً في تفسير الطبيعة النهائية للوجود والانخراط فيها.

يستمر العلم أيضاً، رغم توقفه عن التمتع بالمستوى نفسه من السيادة والتي درج على امتلاكها خلال الحقبة الحديثة، في الحفاظ على الولاء للنفوذ العملي (البراغماتي) الاستثنائي في تصوراته والصرامة النافذة في منهجه. ولأن ادعاءات المعرفة السابقة للعلم الحديث صارت نسبية بنظر فلسفة العلوم من جهة، والنتائج الملموسة للتقدم العلمي والتكنولوجي من جهة ثانية، فإن ذلك الولاء لم يعد بريئاً من النقد، غير أن العلم نفسه كاد يصبح، في ظل هذه الظروف، حراً في استكشاف مقاربات أقل تقييداً لفهم العالم. صحيح أن الأشخاص الذين يتبنون «نظرة عالمية علمية» مزعومة موحدة وواضحة ذاتياً من النمط الحديث، يُعدون مخفقين في التصدي لتحدي العصر الفكري الأكبر - بما يبقيهم في حقبة ما بعد الحداثة، عرضة لتلقي الحكم نفسه الذي كان المتدين الصادق يتلقاه في الحقبة الحديثة. ومن المعترف به في جل الاختصاصات المعاصرة: أن القدر الهائل الذي يتصف به الواقع من تعقيد، ومَكْر، وتعددية تكافؤ يتعالى على إدراك أي مقاربة فكرية منفردة، وأن الانفتاح الملتزم على تفاعل عدد كبير من وجهات النظر قادر وحده على مواجهة جملة التحديات غير الاعتيادية لحقبة ما بعد الحداثة. إلا أن العلم المعاصر صار هو نفسه متزايد الوعي والنقد الذاتيين متضائل النزوع إلى علمية ساذجة، ومتعاظم الإدراك لحدوده المعرفية (الإبستمولوجية) والوجودية. وكذلك فإن العلم الحديث ليس واحداً، بعد أن تمخض عن سلسلة من التفسيرات المتباينة جذرياً للعالم، كثرة منها مختلفة بحدة عما كانته الرؤية العلمية التقليدية فيما مضى.

وقد تمثل ما كان مشتركاً بين وجهات النظر الجديدة هذه، بضرورة إعادة النظر بعلاقة الإنسان مع الطبيعة، وصولاً إلى صياغتها من جديد، ضرورة نابعة من الاعتراف المتنامي بأن تصور العلم الحديث الميكانيكي والذاتي للطبيعة لم يكن محدوداً فقط، بل وخاطئاً أيضاً من أساسه. ثمة مداخلات نظرية رئيسة مثل «إيكولوجيا العقل» عند بيتسون، ونظرية نظام التوريط عند بوهم، ونظرية التعليل التشكيلي عند شلدريك، وفرضية غايا لدى لَفْلوك، ونظرية البنى المبددة والنظام بالتذبذب عند بريغوغين، ونظرية الفوضى عند لورنز وفايغنباوم، ونظرية اللامركزية عند بل، أشارت إلى

إمكانيات جديدة لتصور علمي للعالم أقل اختزالاً. فتوصية إيفلين فوكس كلر المنهجية القائلة بقابلية العالِم للتماهي العاطفي مع الموضوع الذي يسعى إلى فهمه يعكس إعادة مشابهة لتوجيه العقل العلمي. يضاف إلى ذلك أن أعداداً كبيرة من هذه التطورات في إطار المجتمع العلمي جرى تعزيزها، بل وحفزها في الغالب بسبب تجدد واتساع الاهتمام بمختلف التصورات القديمة والصوفية للطبيعة، تلك التصورات التي يتزايد التسلي بحذلقتها المثيرة.

ثمة تطور حاسم آخر مشجِّع لهذه التوجهات الإدماجية في أجواء ما بعد الحداثة الفكرية، تمثل بتجديد التفكير المعرفي (الإبستمولوجي) بطبيعة الخيال الذي تم على جبهات كثيرة - جبهات فلسفة العلوم، السوسيولوجيا، الانتروبولوجيا، الدراسات الدينية - بحفز ربما، في المقام الأول، من كتابات يونغ والرؤى المعرفية (الإبستمولوجية) لسايكولوجيا الأعماق أو التحليل النفسي بعد يونغ. لم يعد الخيال يُنظر إليه نظرة تبسيطية على أنه نقيض للإدراك والعقل؛ بل وصار يُنظر إلى هذين الإدراك والعقل على أنهما يغتنيان دائماً بالخيال. ومع هذا الوعي لدور الوساطة الأساسي للخيال في التجربة الإنسانية تحقق أيضاً قدر متزايد من التقويم لنفوذ الوعي وتعقيده، جنباً إلى جنب مع رؤية جديدة مخترقة لطبيعة النمط والمعنى الأنموذجيين الأصليين. فإقرار فيلسوف ما بعد الحداثة بالطبيعة المجازية المتجذرة للبيانات الفلسفية والعلمية (فيرآبند، باربور، رورتي) جرى تأكيده من ناحية وصياغته بقدرٍ أكبر من الدقة من ناحية ثانية، مع بصيرة عالم نفس ما بعد الحداثة النافذة إلى أعمق المقولات الأنموذجية الأصلية للاوعي أو اللاشعور، تلك المقولات التي تحدد وتشكل التجربة والمعرفة الإنسانيتين (يونغ، هيلمان). أما مشكلة الكليات الفلسفية القديمة التي كان قد سبق لمفهوم «أوجه التشابه العائلية» لدى فيتغنشتاين أن ألقى الضوء عليها جزئياً - أطروحته التي تقول: إن ما يبدو مشاعاً محدداً مشتركاً بين سائر الأحداث المغطاة بكلمة عامة واحدة غالباً ما يشكل في الحقيقة طيفاً كاملاً من أوجه الشبه والعلاقات اللانهائية المتداخلة. فقد تم إكسابها قدراً جديداً من قابلية الفهم عن طريق فهم سايكولوجيا الأعماق للنماذج الأصلية. وبهذا التصور يتم النظر إلى النماذج الأصلية على أنها أنماط أو مبادئ دائمة مبهمة ومتعددة - التكافؤ أساساً، ديناميكية، قابلة

للطرق والقولبة، وعرضة لسلسلة متنوعة من التشكيلات الثقافية والفردية، ولكنها منطوية في الوقت نفسه على قدرٍ رسمي كامن ومميز من التجانس والكلية.

ويتمثل موقف فكري استثنائي التميز والتحدي انبثق من رحم زحمة تطورات الحداثة وما بعد الحداثة بالموقف الذي يبدأ، بعد التسليم بنوع من الاستقلال الجوهري في الكائن البشري من ناحية، وبنوعٍ من المرونة الجذرية في طبيعة الواقع، بتأكيد أن الواقع نفسه ينزع إلى التكشف استجابة للإطار الرمزي الخاص، ومجموعة الافتراضات المحددة، المستخدمين من قبل كل فرد وكل مجتمع. فرصيد المعطيات المتوافر لعقل الإنسان شديد التعقيد والتنوع المتأصلين بما يمكنه من توفير قدرٍ مقبول من التأييد لعدد غير قليل من التصورات المتباينة لطبيعة الواقع النهائية. لا بد للإنسان، إذًا، من أن يختار من بين جملة من البدائل القابلة لأن تكون صحيحة، وأي بديل يقع عليه الاختيار سيؤثر، بدوره، في كل من طبيعة الواقع والذات التي تقوم بالاختيار. وبهذه النظرة، فإن العالم يميل إلى تصديق، والانفتاح تبعاً لطابع الرؤية المتوجهة نحوه على مستوى أساسي، رغم وجود عدد غير قليل من البنى المحدَّدة في العالم والعقل التي تقاوم فكر الإنسان ونشاطه أو تلزمهما بطرقٍ مختلفة. فالعالم الذي يحاول الإنسان معرفته وإعادة تشكيله مستنبط إسقاطياً، بمعنى من المعاني، عبر إطار المرجعية التي تمت مقاربته من خلالها.

ومثل هذا الوضع يؤكد المسؤولية الكبيرة الكامنة في الحالة الإنسانية، جنباً إلى جنب مع الطاقة الهائلة. فنظراً لإمكانية إيراد الأدلة وتفسيرها بما يؤيد حشداً يكاد أن يكون غير محدود من النظرات العالمية، يبقى التحدي الإنساني متمثلاً باعتماد تلك النظرة العالمية أو مجموعة وجهات النظر تلك، التي تتمخض عن أكثر النتائج قيمة وتعزيزاً للحياة. و«مأزق الإنسان» هنا يُعَد مغامرة الإنسان: تحدي أن يكون، **بالقوة**، كياناً يحدد ذاته جذرياً - لا في سياق العلبة المغلقة للوجودي العلماني، القائم على الافتراض اللاشعوري لحدود ميتافيزيقية قبلية محددة، بل في كون منفتح حقاً. ولأن الفهم الإنساني ليس ملزماً دون لبس، عن طريق المعطيات، بتفضيل موقف ميتافيزيقي معين على آخر، فإن عنصر خيار إنساني متعذر الاختزال يطرأ. ومن

هنا فإن عوامل أخرى، أكثر انفتاحاً مثل الإرادة، والخيال، والإيمان، والأمل، والتقمص العاطفي، تقتحم المعادلة المعرفية، إضافةً إلى الصرامة الفكرية والسياق الاجتماعي - الثقافي. وكلما زاد الفرد أو المجتمع تعقيداً على صعيد الوعي وتقييداً على صعيد الإيديولوجيا، تعاظم عمق انخراطهما في عملية إيجاد الواقع. ولهذا التأكيد لاستقلالية التحديد الذاتي والحرية المعرفية لدى الإنسان خلفية تعود، أقله، إلى النهضة وخطاب (أوراتيو) **بيكو**، وتتجلى بصيغ مختلفة في أفكار **إيمرسون ونيتشه، وليم جيمس ورودولف شتاينر**، بين آخرين، ولكنها اكتسبت دعماً جديداً ومزيداً من الأبعاد جراء طيف واسع من التطورات الفكرية المعاصرة، من الفلسفة والعلوم إلى السوسيولوجيا والدين.

وعلى نحوٍ أعم، فإن الحَرْفية الكونية الشاملة، سواء في الفلسفة، والدين، أم العلم، تلك الحَرْفية الميالة إلى تمييز العقل الحديث، تعرضت لقدرٍ متزايد من النقد والرفض، وانبثق مكانها تقويم أكبر للطبيعة متعدد الأبعاد للواقع، لتعددية جوانب الروح الإنسانية، ولتعددية تكافؤات المعرفة والتجربة الإنسانيتين وطبيعتهما المتوسطة رمزياً. ومع ذلك التقويم تحقق أيضاً إحساس متنامٍ بأن انحلال ما بعد الحداثة لافتراضات ومقولات قديمة من شأنه أن يتيح فرصة انبثاق آفاق جديدة كلياً لعملية إعادة توحيد مفهومية (نظرية) ووجودية، مع إمكانية توفر مفردات تفسيرية أغنى، واتساقات سردية أعمق وأكثر رسوخاً. ففي ظل التأثير المركب لجملة التغييرات اللافتة والمراجعات الذاتية التي تمت في جُل الاختصاصات الفكرية المعاصرة، تعرض الشرخ الحديث العميق بين العلم والدين لقدرٍ مطرد التزايد من التقويض. وغداة مثل هذه التطورات ما لبث المشروع الأصلي للمدرسة الرومنطيقية - مشروع التوفيق بين الذات والموضوع، بين الإنسان والطبيعة، بين الروح والمادة، بين الوعي (الشعور) واللاوعي (اللاشعور)، بين العقل والقلب (العاطفة - النفس) - أن عاد إلى الظهور بزخمٍ متجدد.

من الممكن، إذًا، تحري دافعين متناقضين في الوضع الفكري المعاصر، دافع يصر على نوعٍ من التفكيك ونَزْع الأقنعة الجذريين -لكل من المعارف، والمعتقدات، ووجهات

النظـر العالمية- وآخر يدفع نحو نوع من التكامل والتوافق الجذريين. بأشكال واضحة وجلية، يتناقض الدافعان ويتحركان أحدهما ضد الآخر، غير أنهما يبدوان، في العمق وعلـى نحـوٍ أكثر حصافة، قابلين أيضـاً للعمل معاً، على أنهمـا اتجاهان مستقطبان، ولكـنّ متكامـلان. وما من موقـع يكون فيه هـذا التوتـر والتفاعـل الديناميكيين بين التفكيكي والتجميعـي أكثر بروزاً مسرحياً، مما هو في جملة الكتابات مطردة التزايد التي تنتجها نساء ذوات منطلقـات نسوية. عكفت كارولاين ميرتشانت، ايفلين فوكس كلـر، وغيرهما مـن أساتذة تاريخ العلوم علـى تحليل جملـة الإستراتيجيات والصور المجازيـة المنحازة جنسياً (الذكورية) المؤيدة لنوع أبوي من تصور الطبيعة - بوصفها أنثـى سلبية بلا عقـل، هدفاً للاختراق، التحكـم، الهيمنة، والاستغـلال - في النمط الحديـث مـن الفهم العلمي. وكذلـك فإن بـاولا ترايتشلر، فرانسـين واتمان فرانك، سوزان وولـف، وأساتذة لسانيات أخريات دأبن، بكثير مـن التدقيق، على استكشاف شبكـة العلاقات المعقدة بين اللغة، والجنس، والمجتمع، مسلّطات الأضواء على الطرق المتعـددة، التـي اعتُمدت لإقصـاء النسـاء أو إذلالهن من خلال الرمـوز المضمرة في الأعراف والتقاليد اللغوية. ثمة رؤى جديدة وقوية انبثقت من كتابات روزميري رويتر، مـاري دالي، بياتريس بروتو، جـوان تشيمبرلين انغلرزمان، وإيلي باغلز في الدراسات الدينيـة؛ من أعمـال ماريا غيمبوتاش في علـم الآثار؛ ومن أعمـال كارول غيلّيغان في السايكولوجيـا الأخلاقية والتنموية؛ ومن كتابـات جان بيكر ميلر ونانسي تشودورو في التحليـل النفسي؛ ومن كتابـات ستيفاني دي فوغد وبارباره إكمـان في نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)؛ ومـن مؤلفات جيش الباحثين ذوي الاتجاهات النسوية في التاريخ، الإنتروبولوجيـا، السوسيولوجيا، القضاء، الاقتصـاد، البيئة، الأخلاق، علم الجمال، نظرية الأدب، النقد الثقافي.

إجمـالاً ربما نجح المنظـور والحافز النسويـان في إبراز أكـثر التحليلات فاعلية، حصافـة، ونقدية جذرياً لجملـة الافتراضات الفكرية والثقافيـة التقليدية في ميدان البحـوث الأكاديمية المعاصرة. ما مـن اختصاص أكاديمي أو ميـدان تجربة إنسانية تُـرك دون ملامسة من جانب إعـادة المعاينة النسوية لكيفية إبـداع المعاني والحفاظ عليها، كيفية تفسير الأدلة انتقائياً وقولبة النظريات بدورانية متبادلة التعزيز، كيفية

قيـام إستراتيجيات بلاغية معينة وأساليب سلوكية محددة بإدامة الهيمنة الذكورية، كيفيـة بقـاء أصوات النساء غـير مسموعة عبر قرون هيمنة الذكـور على الصعيدين الاجتماعي والفكري، مدى عمق العواقب الإشكالية المترتبة على الافتراضات الذكورية بشـأن الواقع، المعرفة، الطبيعـة، المجتمع، السماء (المقدس). ومثل هذه التحليلات ساعـدت بدورهـا في عملية إلقـاء الضوء على أنمـاط وبُنى موازية مـن الهيمنة التي ظلـت تطبع تجربة سلسلة أخرى من الشعوب وأنماط الحياة المضطهدَة. وبالنظر إلى السيـاق الـذي انبثق منه، فإن الدافع الفكـري النسوي بقي ملزمـاً بتأكيد ذاته بروح نقديـة قوية كثيراً ما كانت اعتراضية واستقطابية مـن حيث الطابع؛ غير أن مقولات عميقـة الجـذور سبق لها أن تعايشت مع سلسلة من التناقضـات والثنائيات التقليدية - بين الذكر والأنثى، بين الذات والموضوع، بين الإنسان والطبيعة، بين الجسد والروح، بين الذات والآخر - ما لبثت أن تعرضت، نتيجة لذلك النقد تحديداً، للتفكيك وإعادة التركيـب والفهم، مع تمكين العقـل المعاصر من النظر في وجهات النظر البديلة الأقل ثنائيـة، التي لم يكـن تصورها ممكناً في إطار القوالب التفسيريـة السابقة. من نواحٍ معينة تبقى المضامين، الفكريـة منها والاجتماعية، للتحليلات النسوية شديدة العمق وبالغة الأهمية إلى درجة أن العقل المعاصر لم يبدأ إلا مؤخراً بإدراك خطورتها.

***

علـى جبهات كثـيرة، إذًا، بدأ إصـرار عقل ما بعد الحداثة علـى تعددية الحقيقة وتغليبهـا على جملة البُنى والأسـس الغابرة يتيح سلسلة طويلة مـن إمكانيات مقاربة المشكلات الفكرية والروحية التي طالما شغلت العقل الحديث وأربكتها. فحقبة ما بعد الحداثـة حقبة بريئة من الإجماع على الحقيقـة، ولكنها تنعم ببركة كنز غير مسبوق من وجهات النظر التي يمكن اعتمادها للتعامل مع القضايا الكبرى التي تعترضها.

ومـع ذلك فإن البيئة الفكرية المعاصرة مثقلـة بالتوتر، وبالتردد، وبالحيرة. كثيراً مـا يتم قطع الطريق على الفوائد العمليـة للتعددية بتفككات مفهومية عنيدة. وبرغم مـن التوافـق المتكرر على الهدف ليس ثمة إلا القليل من التماسك الفاعل، ليس هناك أي وسيلة واضحة تمكّن رؤية ثقافية مشتركة من الانبثاق، وليس ثمة أي منظور يتحلى بمـا يكفي من الإحاطة والشمول لتلبية التنـوع المتبرعم لحشد الحاجات والطموحات

الفكرية. «في القرن العشرين لا شيء متفق مع أي شيء آخر» (غيرترود شتاين، 1874 - 1946). ثمة فوضى تفسيرات قيِّمة، ولكنها غير قابلة للتوافق سائدة، دونما أي حل في الأفق المنظور. من المؤكد أن سياقاً كهذا يكون أقل إعاقة لحرية حركة الإبداع الفكري من وجود أنموذج أصلي (باراديغم) ثقافي أحادي. إلا أن التشظي وعدم التجانس ليسا خاليين من عواقبهما المعطلة الخاصة. فالثقافة تعاني على الصعيدين السايكولوجي والعملي (البراغماتي) جراء العطالة الفلسفية التي تنتشر فيها. وفي غياب أي رؤية ثقافية صالحة، حاضنة، تبقى الافتراضات القديمة متسلطة ومتحكمة، دائبة على تقديم خطة غير عملية وخطرة للفكر والنشاط الإنسانيين.

وفي مواجهة وضع فكري متمايز وإشكالي كهذا، ثمة أفراد عاقلون يبادرون إلى الاضطلاع بمهمة تطوير باقة مرنة من المنطلقات ووجهات النظر التي لن تختزل أو تكبت تعقيد الوقائع الإنسانية وتعدديتها، وإن بقيت قادرة في الوقت نفسه على التوسط، الاستيعاب، والإيضاح. فالتحدي الجدلي (الديالكتيكي) الذي بات كثيرون يشعرون به هو اجتراح رؤية ثقافية متميزة بقدرٍ معين من العمق والشمول الأصيلين، رؤية من شأنها، وإن لم تفرض أي حدود أو قيود قبلية على الطيف المحتمل من التفسيرات المشروعة، أن تصوغ، بطريقةٍ ما، نوعاً من التماسك الحقيقي والمثمر من نتف التشظي الحالي، وأن توفر في الوقت نفسه أرضاً خصبة مناسبة لتوليد سلسلة من الآفاق والاحتمالات الجديدة غير المتوقعة في المستقبل. ولكن مثل هذه المهمة الفكرية تبدو، نظراً لطبيعة الوضع الحالي، مدهشة في هولها وضخامتها - أشبه بالاضطرار لشد طرفي قوس أوديسوس العظيم، وإطلاق سهم يخترق عدداً يكاد أن يكون مستحيلاً من الأهداف.

أما المسألة الفكرية التي تقض مضاجع العصر، فهي ما إذا كانت حالة التردد والضياع الميتافيزيقيين والمعرفيين العميقين حالة ستستمر لانهائياً، آخذة، ربما، أشكالاً أكثر نجاحاً، أو أشد إرباكاً وبعثاً على الحيرة جذرياً، مع مرور السنوات والعقود؛ ما إذا كانت حالة المقدمة الأنتروبية لنوع من أنوع الخاتمة الرؤيوية الكارثية للتاريخ؛ أو ما إذا كانت حالة تمثل مرحلة انتقالية تاريخية مفضية إلى حقبة مختلفة كلياً، جالبة صيغة جديدة من صيغ الحضارة ونظرة عالمية جديدة زاخرة بحشد من

المبـادئ والمثل العليا المختلفة جذرياً عن نظيرتها التي ظلت تسيّر العالم الحديث على امتداد مسار تطوره الملحمي.

علـى عتبـة الألفيـة الجديـدة

الصقر المحلق أعلى فأعلى

في دوامة متعاظمة لا يستطيع سماع البازْدَران؛

الأشياء متداعية؛ المركز لا يستطيع الصمود؛

وحدها الفوضى فالتة من عقالها في هذا العالم...

ثمة وحي في الأفق القريب، دون شك.

وليم بتلرييتس (1865 – 1939)

(المجيء الثاني)

مـع اقتراب القـرن العشرين مـن نهايته، ثمة إحساس واسع الانتشـار بالإلحاح يتجلـى ملموساً علـى مستويات عديدة، كما لو أن دهراً بـات موشكاً على الرحيل. إنه زمـن توقعات مكثفـة، سعي دؤوب، أمل، ولايقين. كثيرون يشعـرون بأن القوى المقرِّرة العظيمـة لواقعنا هـي العملية الملغزة للتاريخ نفسه، الذي يبـدو في قرننا مقذوفاً نحو دَوّامـة تفكك هائلة لسائـر البُنى والأسس، نحـو انتصار التدفـق الهيرقليطي. قبيل رحيله، كتب توينبي يقول:

> مؤخراً بات إنسان اليوم واعياً لحقيقة أن التاريخ بقي دائباً على التسارع – وهـذا بوتيرة متعاظمة. والجيل الحـالي أصبح واقفاً على هذه الزيادة في التسـارع خلال فترة حياته هـو؛ وما لبث تقدم معرفـة الإنسان بماضيه أن أمـاط اللثـام، استعادياً، عن حقيقة أن التسارع بـدأ قبل نحو 30.000 سنة ... وأنـه حقق سلسلة متعاقبـة من «القفزات الكبرى إلى الأمام» مع اختراع الزراعة، ومع بزوغ فجر الحضارة، ومع التسخير المتدرج –في غضون القرنين الأخيرين– لقـوى مادية تنّينية مستمدة من طبيعـة متبلدة. واقتراب الأوج

الـذي تكهن به الأنبيـاء حَدْسياً بات محسوساً ومثيراً للجـزع بوصفه حدثاً وشيـكاً. واقـتراب النهاية اليوم ليس قضية إيمـان؛ إنه معطى من معطيات الرصد والتجربة[66].

ثمـة تصعيد قوي للنبرة يمكن تلمسها في التسلسـل الملحمي المثير لأحكام صادرة عـن بعض كبـار مفكري الغـرب وحالميه، بشـأن الانقلاب الوشيك لـدولاب الأزمان. فنيتشـه الذي عنده «أصبـح العدم واعياً للمرة الأولى» و(كامـو)، الذي تنبأ بالكارثة التـي كانت ستحـل بالحضارة الأوروبية في القـرن العشريـن، أدرك في داخله الأزمة التاريخيـة التي كانت ستتفجر أخيراً مع صيرورة العقـل واعياً لحقيقة قيامه بتدمير العالم الميتافيزيقي، حقيقة «موت الرب»:

ما الذي كنا نفعله حين حررنا الأرض من قيود شَمْسِها؟ إلى أين متجهة هـي الآن؟ إلى أيـن متجهون نحن؟ هل نحن دائبـون على الابتعاد عن سائر الشموس؟ ألسنا دائمي الاقتحام المتهور؟ نكوصاً، انحرافاً، تقدماً، في جميع الاتجاهات؟ هل ثمة، بَعْدُ، أي فوق أو تحت؟ ألسنا هائمين على وجوهنا كما لـو كنـا في عدم لانهائي؟ ألا نحـس بنَفَس الفضاء الفـارغ؟ ألم يصبح أكثر برودة؟ أليس الليل متمادياً في الإطباق علينا؟[67]

وكذلك فإن السوسيولوجي الكبير ماكس فيبر، الذي رأى العواقب الحتمية المترتبة على تحرر العقل الحديث من الانبهار بالعالم، رأى الفراغ المتثائب للنسبية المترتب على قيـام الحداثة بإذابة جملة النظـرات العالمية التقليدية، ورأى أن العقل الحديث الذي كان التنويـر قـد وضع عليه كل رهاناته، وعقد كل آماله بحرية الإنسان وتقدمه، الذي لم يستطـع، مع ذلك، من منطلقاته الذاتية، أن يسوِّغ قيماً كونية شاملة مؤهلة لتوجيه الحياة الإنسانية، كان في الحقيقة قد صنع قَفَصاً فولاذياً من العقلانية البيروقراطية التي طغت على كل جوانب الوجود الحديث:

مـا من أحد يعرف هوية الـذي سيعيش في القفص مستقبـلاً، أو ما إذا كان أنبياء جدد كلياً سيظهرون في نهاية هذا التطور الهائل، أو ما إذا كانت أفـكار ومُثُل عليا قديمة ستشهد بعثاً عظيماً، قيامة كبرى، أو، في حال تعذر

هــذا وذاك، سيكــون ثمة تحجّر ممكْنَن، مزخرفاً بنــوعٍ من الغرور المتشنج. فعــن المراحل الأخيرة مــن هذا التطور الثقــافي، قد يصح تمامــاً أن يقال: «اختصاصيــون بلا روح؛ شهوانيون بلا قلب؛ هــذا البُطْلان والكلام الفارغ يتوهم أنه قد أنجز حضارة غير مسبوقة»[68].

أمــا هايدغر فقد أطلق في نهاية حياته عبارة: «رَبٌّ ما فقط يستطيع إنقاذنا». وقد كتــب يونغ، في نهاية حياتــه أيضاً، مشبهاً عصرنا ببداية الحقبــة المسيحية قبل ألفي سنة، يقول:

مــزاج مفعم بالتدمــير والتجديد الكونيــين... بات يطبــع عصرنا. وهو مــزاج يتجلى في كل المجالات، سياسياً، اجتماعيــاً وفلسفياً. إننا نعيش فيما أطلــق عليه الإغريــق اســم كايروس -اللحظــة المناسبة- لنــوع من «تحول الآلهــة»، تحول جملة المبادئ والرموز الأساسيــة. ولعل خصوصية عصرنا، وهــي ليست مــن اختيارنا الواعــي بالتأكيد، هي ميزة التعبــير عن الإنسان اللاواعــي الدائب على التغير في داخلنا. وسوف يتعين على الأجيال القادمة أن تأخذ هذا التحــول الانعطافي الحاسم في الحسبان إذا لم تكن الإنسانية متجهة نحــو تدمير ذاتها من خلال جبروت طاقاتهــا التكنولوجية والعلمية الخاصــة... إن الرهان هو بهــذه الضخامة وأشياء بالغــة الخطورة تتوقف علــى التأسيس السايكولوجي للإنسان الحديث.... هل يدرك الفرد أنه، هو بالذات، بيضة القبان؟[69]

لحظتنا التاريخية لحظة حُبْلى حقاً. بوصفنا حضارة وبوصفنا بشراً، نحن وصلنا إلى لحظة الحقيقة، لحظة بات فيها مستقبل الروح الإنسانية، ومستقبل كوكب الأرض في الميزان. إذا كانت جرأة الرؤيا، وعمقها، ووضوحها مطلوبة في أي وقت من الأوقات، بالنسبــة إلى كثيرين، فإن ذلــك الوقت هو الآن. إلا أن هذه الضرورة بالذات هي التي قد توفر لنا فرصة التحلــي بالشجاعة والخيال المطلوبين. هيا نترك الكلمات الأخيرة لهذه الملحمة غير المنتهية لزرادشت نيتشه:

وكيف أستطيع تحمُّل أن أكون إنساناً، إذا لم يكن الإنسان شاعراً

وقــارئ طلاســم أيــضــاً طريقاً إلى صباحات جديدة؟

الجزء السابع

ذيل

ربما نحن أمام بدايات إعادة تفسير ثقافتنا، وأمام إمكانية جديدة لوحدة الوعي. إذا كان ذلك هو الأمر، فإنه لن يتم على قاعدة أي أصولية (أرثوذكسية) جديدة، دينية كانت أو علمية. فمثل هذا التفسير الجديد سيقوم على نبذ جميع صيغ فهم الواقع الأحادية، جميع أشكال التماهي بين تصور واحد للواقع مع الواقع نفسه. سيقوم على الإقرار بتعددية الروح الإنسانية، وبضرورة الترجمة المطردة فيما بين باقات المفردات العلمية والخيالية المختلفة. سيقوم على التسليم بنزوع الإنسان إلى السقوط المريح في نوع من التأويل الحَرْفي الأحادي للعالم، وصولاً إلى ضرورة الانفتاح الدائم على الميلاد الجديد في سماء وأرض جديدتين. سيقوم على الاعتراف بأن كل ما بحوزتنا في مجال الثقافة العلمية والدينية على حدٍّ سواء، ليس، آخر المطاف، إلا حشداً من الرموز، غير أن هناك اختلافاً هائلاً بين الحرف الميت والكلمة الحية.

روبرت بيلاه

ما بعد الإيمان

يطيب لي، في هذه الصفحات الختامية، أن أقدم إطاراً متعدد الاختصاصات من شأنه أن يساعد على تعميق فهمنا للتاريخ غير العادي الذي تم سَرْدُه للتو. ويطيب لي أيضاً أن أتقاسم مع القارئ بضعة تأملات ختامية حول ما نحن، بوصفنا ثقافة، متوجهون نحوه. لنبدأ باستعراض موجز لخلفية وضعنا الفكري الحالي.

مأزق ما بعد كوبرنيك المزدوج

بمعناها الضيق، يمكن فهم الثورة الكوبرنيكية على أنها لم تكن أكثر من انقلاب (باراديغمي) أنموذجي أصلي خاص في الفلك والكوزمولوجيا الحديثين، أطلقه كوبرنيك، ورسّخه كبلر وغاليليو، وأنجزه نيوتن. غير أن الثورة الكوبرنيكية يمكن فهمها أيضاً بمعنى أوسع بكثير وأهم بما لا يقاس. فحين أدرك كوبرنيك أن الأرض

ليست المركز الثابت المطلق للكون، وحين أدرك، وهذا ليس أقل أهمية، أن من الممكن تفسير حركة السماوات من منطلق حركة الراصد، إنما بادر إلى طرح ما يمكن عَدُّه رؤية العقل الحديث المحورية. من الممكن النظر إلى التحول الكوبرنيكي في المنظور صورة مجازية أساسية لمجمل النظرة العالمية الحديثة: فالتفكيك العميق للفهم الساذج، الإقرار النقدي بأن الوضع الظاهر للعالم الموضوعي محدد على نحوٍ لاواعٍ بوضع الذات، التحرر اللاحق من الرحم الكوني القديم والوسيطي، الإزاحة الجذرية للكائن البشري إلى موقع نسبي وهامشي في كون فسيح ولا شخصي (موضوعي)، التحرر اللاحق من الانبهار بالعالم الطبيعي. وبهذا المعنى الواسع جداً - كما لو كانت حدثاً وقع لا في الفلك والعلوم وحسب، بل في الفلسفة والدين، كما في النَّفْس البشرية الجماعية - يمكن عَدُّ الثورة الكوبرنيكية الانقلابَ التاريخي الانعطافي للعصر الحديث. لقد كانت حدثاً أساسياً، أصلياً، حدثاً مدمراً للعالم، ومؤسساً لهذا العالم.

أما في ميادين الفلسفة ونظرية المعرفة (الإبستمولوجيا)، فقد تحققت هذه الثورة الكوبرنيكية الأكبر في السلسلة الملحمية المثيرة من الإنجازات الفكرية التي بدأت مع ديكارت وتتوجت في كانط. ومما قيل: إن ديكارت وكانط، كليهما، كانا حتميين في تطور العقل الحديث، وأنا مؤمن بأن هذا القول صحيح. فديكارت هو أول من استوعب تجربة الذات الحديثة المستقلة الناشئة بوصفها تجربة مستقلة جذرياً ومنفصلة كلياً عن العالم، الذي نحاول فهمه والتحكم به استيعاباً كاملاً، وقام بصياغتها. «استيقظ» ديكارت «في كون كوبرنيكي»[70]: بعد كوبرنيك صارت البشرية مستقلة، مكانها الكوني منسوباً دون لبس. ثم بادر ديكارت، بعبارات فلسفية، إلى التعبير عن النتيجة التجريبية عن ذلك السياق الكوزمولوجي، بدءاً بموقف شك عميق من العالم، وانتهاء بالكوغيتو (أنا أفكر). وبهذا العمل أطلق ديكارت مسلسلاً من الأحداث الفلسفية - بدأ مع لوك، وانتهى مع كانط، ماراً بكل من بيركلي وهيوم - مسلسلاً ما لبث أن تمخض عن أزمة معرفية (إبستمولوجية) كبرى. وبهذا المعنى فإن ديكارت شكل المحطة الوسطى الحاسمة بين كوبرنيك وكانط، بين الثورة الكوبرنيكية في الكوزمولوجيا والثورة الكوبرنيكية في علم المعرفة أو نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا).

إذا كان العقل الإنساني متميزاً جذرياً، بمعنى من المعاني، ومختلفاً عن العالم الخارجي، وإذا كانت الحقيقة الوحيدة التي يستطيع عقل الإنسان أن يصل إليها مباشرةً هي تجربته الخاصة، فإن العالم الذي يدركه العقل إنّ هو، في النهاية، إلا تفسير العقل للعالم. لا بد لمعرفة الإنسان بالحقيقة من أن تبقى أبداً غير متطابقة مع هدفها، لعدم وجود أي ضمان لقدرة العقل البشري على عكس صورة دقيقة لعالم ارتباطه به على هذا المستوى من المداورة والتوسط. بدلاً من ذلك، من شأن كل شيء يستطيع هذا العقل إدراكه ومحاكمته أن يتقرر، إلى مدى غير محدد، بطابعه الخاص، ببناه الذاتية الخاصة. لا يستطيع العقل أن يختبر إلا الظواهر، لا الأشياء ذاتها؛ المظاهر، لا الواقع المستقل. إن عقل الإنسان متروك وشأنه في الكون الحديث.

وبالاستناد إلى أسلافه التجريبيين، بادر كانط، إذًا، إلى إماطة اللثام عن النتائج المعرفية (الإبستمولوجية) لمبدأ **الكوغيتو** (مبدأ أنا أفكر) الديكارتي. بالطبع قام كانط نفسه بطرح مبادئ معرفية، بنى ذاتية، اعتقد أنها مطلقة - جملة الصيغ والمقولات القبْلية - بالاستناد إلى اليقينيات الظاهرة لفيزياء نيوتن. غير أن ما بقي من كانط، مع مرور الزمن، لم يتمثل بتفاصيل حله بل بالمسألة الخطيرة التي صاغها. فكانط كان قد لفت الأنظار إلى الحقيقة الحاسمة حقيقة كون المعرفة الإنسانية كلها تفسيرية. لا يستطيع العقل البشري ادعاء المعرفة المرآتية المباشرة للعالم الموضوعي، لأن الموضوع الذي يختبره يكون مهيكلاً سلفاً من جانب تنظيم الذات الداخلي الخاص. والإنسان لا يعرف العالم بحد ذاته، بل العالم كما صوره العقل الإنساني. ما لبث شرخ ديكارت الأنطولوجي، إذًا، أن تعرض لتأثير شرخ كانط المعرفي (الإبستمولوجي) فغدا أكثر إطلاقاً وبطلاناً. فالهوة بين الذات والموضوع متعذرة الجسر على نحوٍ قابل للإثبات. من المقدمة الديكارتية جاءت النتيجة الكانطية.

وفي التطور اللاحق للعقل الحديث تم الحفاظ على كل من هذه التحولات التي أنسبها رمزياً هنا إلى شخصيات كوبرنيك، ديكارت، وكانط، مده، وإيصاله إلى حده الأقصى. وهكذا فإن إزاحة كوبرنيك الجذرية للإنسان عن مركز الكون كانت تتعزز

وتتكثف بقوة؛ جرّاء إضفاء دارون صفة النسبية على الكائن البشري في نهر التطور المتدفق. - بعيداً عن تدبير السماء، وبعيداً عن أن يكون مطلقاً وآمناً، وبعيداً أيضاً عن أن يكون تاج الخلق، الابن المفضل للكون، بل مجرد صنف عَرَضي آخر بالأحرى. وفي إطار الكون الموسع جداً للفلك الحديث، بات الكائن البشري متأرجحاً بقوة بين مركز الكون النبيل حيناً، وساكن بلا شأن لكوكب هزيل ومتناهي الصغر، يدور حول نجم غير مميز -حب الرواية المألوفة- عند أطراف مجرة بين مليارات، في كون مختلف ونهائي العداء، حيناً آخر.

وبالطريقة نفسها فإن شرخ ديكارت بين ما هو شخصي وواع في الذات الإنسانية والكون المادي الموضوعي اللاواعي، جرى تصديقه وتعزيزه على نحوٍ منهجي بفعل مسيرة التطور العلمية اللاحقة الطويلة، بدءاً بالفيزياء النيوتنية ووصولاً إلى جملة الاكتشافات المعاصرة من كوزمولوجيا البيغ - بانغ (الضربة الكبرى) (الانفجار الكبير)، والثقوب السوداء، والجزيئات ما دون الذرية، والجسيمات المحايدة والضعيفة، ونظريات القوة الفائقة الموحدة الكبرى. ليس العالم الذي كشف عنه العلم الحديث إلا عالماً خالياً من أي غرض روحي، كتيماً، خاضعاً لحكم الصدفة والضرورة، دون أي معنى داخلي متأصل. والروح الإنسانية لم تشعر بالانتماء إلى الكون الحديث: صحيح أن الروح تستطيع أن تمجّد شِعْرها وموسيقاها، ميتافيزيقها ودينها الخاصين، غير أن هذه لا تجد لها أي أساس مؤكد في الكون التجريبي.

يتكرر الأمر أيضاً مع ثالث ثالوث اغتراب الحداثة هذا، أعني الشرخ الكبير الذي أحدثه **كانط** - حيث نرى محور التحول من الحداثة إلى ما بعد الحداثة. فتسليم كانط بتنظيم عقل الإنسان للواقع ذاتياً، وبالطبيعة النسبية وغير المتجذرة لمعرفة الإنسان، آخر المطاف، تعرض لقدرٍ من التوسيع والتعميق بفعل حشد من التطورات اللاحقة، من الإنترولوجيا، اللسانيات، سوسيولوجيا المعرفة، وفيزياء الكم إلى سايكولوجيا المعرفة، فيزيولوجيا الأعصاب، علم الدلالات، وفلسفة العلوم؛ من **ماركس**، **نيتشه**، **فيبر**، **وفرويد** إلى **هايزنبرغ**، **كون**، **وفوكو**. إن الإجماع حاسم: ليس العالم بمعنى جوهري ما، إلا تركيباً مهيكلاً. وما المعرفة الإنسانية إلا معرفة تفسيرية وتأويلية

جذرياً. ليس ثمة أي حقائق مبرّأة من وجهات النظر. ما من فعل تصور وإدراك إلا ويكون عَرَضياً، متوسطاً مشروطاً، مؤطراً، ومشبعاً نظرياً. فلغة البشر لا تستطيع أن ترسي أساسها في واقع مستقل. المعنى يصنعه العقل ويتعذر افتراضه كامناً في الموضوع، في العالم الذي هو خارج العقل وخلفه، لأن ذلك العالم يستحيل التواصل معه دون التشبع المسبق بطبيعة العقل الخاصة. كذلك لا يمكن حتى افتراض ذلك العالم على نحو مبرر. يسود نوع من الشك المتطرف، لأن ما يعرفه الإنسان ويختبره ليس، في النهاية، إلا نوعاً من الإسقاط إلى درجة غير محسومة.

وهكذا فإن الاغتراب الكوزمولوجي لوعي الحداثة، الذي أطلقه كوبرنيك والاغتراب الوجودي الانطولوجي، الذي أطلقه ديكارت جرى استكمالهما بالاغتراب المعرفي (الابستمولوجي) الذي أطلقه كانط: إنه سجن اغتراب الحداثة، ثلاثي الأسوار المتساندة.

يطيب لي أن أشير هنا إلى التشابه المدهش بين هذه الحالة للأمور وبين الوضع الذي اشتهر غريغوري بيتسو بوصفه على أنه «مأزق مزدوج» (أمران أحلاهما مر): الوضع الإشكالي المستحيل الذي لا تلبث مطالب متناقضة تبادلياً فيه أن يفضي إلى الانفصام[71]. ففي صياغة بيتسون ثمة أربع مقدمات أساسية ضرورية، لتشكل حالة مأزق مزدوج فيما بين طفل وأم «فصامية»: (1) تكون علاقة الطفل بالأم علاقة تبعية حياتية تجعل الطفل ملزماً بتقويم الرسائل الصادرة عن الأم تقويماً دقيقاً. (2) يتلقى الطفل معلومات متناقضة أو غير قابلة للتوفيق من الأم على مستويات مختلفة، حيث تكون، مثلاً، رسائلها اللفظية متضاربة جذرياً مع «ما وراء الرسائل»، مع السياق غير اللفظي، الذي يتم فيه إيصال الرسالة (مثل الأم التي تقول بعينين تقدحان شرراً وجسم متشنج: «حبيبي، أنت تعلم أنني أحبك كثيراً»). لا يمكن فهم باقتي الإشارات هاتين على أنهما متسقتان. (3) لا يمنح الطفل أي فرصة لطرح الأسئلة على الأم التي يتعين عليها إيضاح مضمون الرسالة أو حل التناقض. و(4) لا يستطيع الطفل أن يغادر الساحة، أن يقطع العلاقة. يرى بيتسون أن الطفل يضطر، في مثل هذه الظروف، لتشويه إدراكه للواقعين الخارجي والداخلي على حدٍّ سواء، بما يرتب عواقب سايكو. مرضية (مرضية نفسية) خطيرة.

إذا قمنا الآن في سياق هذه المقدمات الأربعة بإحلال العالم والكائن البشري محل الأم والطفل على التوالي، فإننا نكون إزاء المأزق المزدوج الحديث، مكثفاً بإيجاز بالغ: (1) تكون علاقة الكائن البشري بالعالم علاقة تبعية حياتية، تلزم الأول بتقويم طبيعة ذلك العالم تقويماً دقيقاً. (2) يتلقى العقل البشري معلومات متناقضة أو غير قابلة للتوفيق عن وضعه نسبة إلى العالم بما يبقي إحساسه السايكولوجي والروحي الداخلي العميق بالأشياء متضارباً مع ما بعد الرسالة العلمية. (3) معرفياً (إبستمولوجياً) لا يستطيع العقل البشري تحقيق أي تواصل مباشر مع العالم. (4) وجودياً، لا يستطيع الكائن البشري أن يغادر الساحة.

تبقى أوجه الاختلاف بين مأزق بيتسون السايكو- مرضي المزدوج والوضع الوجودي الحديث في الدرجة أكثر منها في النوع: فالوضع الحديث مأزق مزدوج استثنائي الإحاطة والعمق، لا يجعله أقل بروزاً على نحو مباشر إلا كونه على درجة عالية جداً من الشمول. إننا بصدد مأزق ما بعد كوبرنيك المتمثل بتحولنا إلى سكان هامشيين لا شأن لهم في كون فسيح، ومأزق ما بعد ديكارت المتمثل بكوننا ذوات واعية، هادفة، وشخصية في مواجهة كون لا واعٍ، بلا هدف، ولاشخصي (موضوعي)، متضافِرَيْن مع مأزق ثالث هو مأزق ما بعد كانط، المتمثل بعدم وجود وسائل متاحة تمكّن الذوات البشرية من معرفة الكون بجوهره. إننا خارجون من رحم، قابعون، واقع غريب جذرياً عن واقعنا ومقيّدون فيه، واقع يستحيل، فوق ذلك، التواصل المباشر معه عن معرفة.

وهذا المأزق المزدوج للوعي الحديث معترف به بطريقة أو أخرى أقله منذ باسكال، الذي قال: «يرعبني صمت هذه الفضاءات اللانهائية الأبدي». فاستعداداتنا السايكولوجية والروحية متنافرة تنافراً عبثياً مع العالم، الذي يكشفه منهجنا العلمي. نبدو مستقبلين رسالتين اثنتين من وضعنا الوجودي: رسالة تحض على السعي ونكران الذات في سبيل الاهتداء إلى المعنى والتحقق الروحي من جهة؛ ورسالة أخرى تشي بأن الكون، الذي ننتمي إلى جوهره، شديد اللامبالاة بذلك المسعى، بلا روح في طبعه، ومحبط في نتائجه. مستنهضون نحن ومسحوقون في الوقت نفسه. فالكون

(الكوزموس) لا إنساني على نحوٍ غير قابل للتفسير، عبثي سخيف، غير أننا، نحن، لسنا كذلك. يبقى الوضع شديد الغموض، متعذر الفهم.

إذا تابعنا تشخيص بيتسون وطبّقْناه على الوضع الحديث الأكبر، فلا ينبغي أن نُفاجأ بأنواع الردود التي تقدمها النَّفْس الحديثة، تجاوباً مع هذا الوضع، وهي تحاول الإفلات من براثن تناقضات المأزق المزدوج المتجذرة. جملة الوقائع الداخلية منها والخارجية تميل إلى أن تكون مشوهة: المشاعر الداخلية مكبوتة ومنكرة، كما في العزوف والخدر النفسي، أو هي مورَّمة تعويضاً كما في النرجسية ومرض التمركز على الأنا؛ أو العالم الداخلي مخضوع له بعبودية على أنه الواقع الوحيد، أو هو مشيَّؤ ومستغل تشييئاً واستغلالاً عدوانيين. ثمة أيضاً إستراتيجية الفرار، عبر صيغ مختلفة من صيغ النزعة الهروبية: الاستهلاك الاقتصادي الإلزامي، الذوبان في بوتقة وسائل الإعلام، الولع بالصراعات الجديدة، اللجوء إلى المقدسات، الإيديولوجيات، والحُمّى القومية، تعاطي المسكرات، والإدمان على المخدرات. وعند تعذر صيانة آليات الهروب، ثمة قلق. بارانويا (جنون ارتياب)، العداء المزمن، نوع من الإحساس بالعجز والاستهداف (تمثيل دور الضحية)، نوع من النزوع إلى الشك بكل المعاني والقيم، نوع من الاندفاع نحو إنكار الذات، نوع من الإحساس بالضياع والعبث دون أي أهداف، نوع من الشعور بتناقض داخلي متعذر الحل، وبنوع من تشظي الوعي. وفي الحالة القصوى ثمة جملة ردود الأفعال السايكوباثولوجية (المرضية النفسية) المكتملة للفصامي: العنف المدمر للذات، حالات الاستغراق في الأوهام، فقدان الذاكرة، الصَّرَع، النزعة الآلية (اللاإرادية)، الهَوَس، النزعة العدمية (الإرهاب). والعالم الحديث يعرف كلاً من ردود الأفعال هذه بتركيبات مختلفة وتشكيلات تلفيقية متباينة، وتبقى حياته الاجتماعية والسياسية على درجة فضائحية من الحسم والتقييد.

لا غرابة، إذًا، أن تجد فلسفةُ القرن العشرين نَفْسَها في الوضع الذي نراه الآن. من المؤكد أن الفلسفة الحديثة ابتكرت بعض الردود الفكرية الجريئة على حالة ما بعد كوبرنيك، إلا أن الفلسفة التي هيمنت على قرننا وجامعاتنا لا تشبه شيئاً بمقدار ما تشبه استحواذياً - ملحاحاً متربعاً على فراشه دائباً على ربط أربطة حذائه وفكها؛

لإخفاقه الدائم في إنجاز مهمة الربط المحكم بنجاح - فيما سقراط، وهيغل، وتوما الإكويني باتوا على قمم الجبال، مستنشقين الهواء الجبلي المنعش، ومستمتعين برؤية المشاهد الجديدة وغير المتوقعة.

غير أن هناك ناحية حاسمة واحدة في الحالة الحديثة، تجعلها غير متماهية مع حالة المأزق المزدوج المرضية النفسية (السايكاترية)، ألا وهي حقيقة أن الكائن البشري الحديث ليس، ببساطة، طفلاً لا حول له ولا قوة، بل هو فاعل الانخراط في العالم وشديد الحرص على امتداد إستراتيجية وطريقة نشاط محددتين - خطة بروميثوسية هادفة إلى التحرر من الطبيعة والتحكم بها. ظل العقل الحديث دائباً على المطالبة بنمط محدد من التفسير للعالم: ظل منهجه العلمي مصراً على المطالبة بتفسيرات للظواهر تكون تنبؤية على نحوٍ ملموس، ولاشخصية (موضوعية)، ميكانيكوية، وتركيبية، وتلبية لأغراضها، تعرضت جملة تفسيرات الكون هذه لـ «التطهير» المنهجي من سائر المواصفات الروحية والإنسانية. لا نستطيع، بالطبع أن نكون على يقين بأن العالم هو في الحقيقة ما تشي به هذه التفسيرات. نستطيع فقط أن نتأكد من أن العالم غامض وعُرْضَة لمثل هذه الطريقة من التفسير. تبقى بصيرة كانط سيفاً ذا حدين. فعلى الرغم من أن هذه البصيرة النافذة تبدو، من ناحية، واضعة العالم خلف متناول العقل البشري، فإنها تسلّم، من الناحية الأخرى، بأن العالم اللاشخصي والخالي من الروح في القاموس العلمي الحديث ليس هو القصة كلها بالضرورة. لعل العالم هو النوع الوحيد من القصص التي درج العقل الغربي على امتداد القرون الثلاثة الماضية على عدها قابلة للتسويغ فكرياً. يقول ايرنست غلنر: «تمثلت جدارة كانط برؤية حقيقة أن هذا الإلزام أو القسر [فيما يخص التفسير الميكانيكوي اللاشخصي] ليسا في الأشياء، بل فينا نحن» و«تمثلت جدارة فيبر برؤية حقيقة أن نوعاً محدداً تاريخياً من العقول، لا العقل البشري بحد ذاته، هو الخاضع لهذا الإلزام أو القسر»[72].

ليس أحدُ طرفي المأزق المزدوج الحديث الحاسمين، إذًا، مغلقاً مئة بالمئة. صحيح أن الأم، في مثال بيتسون لقصة الأم والطفل الفصاميين، ممسكة، إلى هذا الحد أو ذاك،

بجميع الأوراق، لأنها متحكمة أحادياً بالتواصل. غير أن عبرة كانط تقول: إن عقدة مشكلة التواصل -لأي مشكلة معرفة الإنسان للعالم- يجب النظر إليها أولاً بوصفها مرتكزة في عقل الإنسان، لا في العالم بوصفه عالماً. ومن الممكن، أن يكون لدى العقل البشري عدد أكبر من الأوراق التي ظل يلعبها إلى الآن. يبقى محور الورطة الحديثة معرفياً (إبستمولوجياً)، وهنا بالذات يتعين علينا أن نفتش عن ثغرة ومخرج.

المعرفة واللاوعي

حين أقدم نيتشه في القرن التاسع عشر على إعلان أن ليس هناك أي حقائق، ثمة تفسيرات فقط، كان يلخص الموروث من فلسفة القرن الثامن عشر النقدية من جهة ويسلط الضوء، من جهة ثانية، على مهمة سايكولوجيا الأعماق (التحليل النفسي) في القرن العشرين وما تنطوي عليه من وعد. طالما كان القول بأن جزءاً لاواعياً، لاشعورياً، من النفس يمارس تأثيراً حاسماً فيما يقوم به الإنسان من إدراك، معرفة، وسلوك فكرة دائبة على التطور في الفكر الغربي، غير أن فرويد هو الذي تولى، عملياً، إيصالها إلى مقدمة مسرح الاهتمامات الفكرية الحديثة. وقد اضطلع فرويد هذا بدور متعدد الجوانب على نحوٍ مذهل في عملية استكمال ونشر الثورة الكوبرنيكية الأكبر. فمن جهة، مثل التحليل النفسي، كما قال في الفقرة الشهيرة الواردة في ختام المحاضرة الثامنة عشرة من محاضراته التمهيدية، الضربة الموجعة الثالثة الموجهة إلى كبرياء الإنسان ومحبته الذاتية الساذجتين، بعد كل من ضربتي نظرية مركزية الشمس الكوبرنيكية ونظرية التطور الداروينية على التوالي. فالتحليل النفسي أماط اللثام ليس فقط عن حقيقة أن الأرض ليست مركز الكون، وليس فقط عن حقيقة أن الإنسان ليس هو محور الخلق المميز، بل وحتى عن حقيقة أن عقل الإنسان وأناه، إحساس الإنسان الأعلى بأنه ذاتٌ عقلانية واعية، ليس إلا إفرازاً حديثاً وهشاً من إفرازات الهو (الايد id) الأصلي، البدائي، كما ليس، بأي من الأشكال، صاحب القول الفصل في أمره هو. فبنظرته التاريخية الثاقبة المخترقة لجملة محدِّدات التجربة الإنسانية اللاواعية، احتل فرويد مباشرة موقعاً في سلالة الفكر الحديث الكوبرنيكي الذي ما لبث، بالتدريج، أن أضفى الصفة النسبية على مكانة الكائن البشري. ومثل

كوبرنيك وكانط، مرة أخرى، ولكن على مستوى جديد كلياً، نجح فرويد في تسليط الضوء على الحقيقة الأساسية المتمثلة بأن الواقع الظاهري للعالم الموضوعي يحدده وضع الذات لاشعورياً.

إلا أن بصيرة فرويد كانت، هي الأخرى، سيفاً ذا حدين، وعلى نحوٍ لافت مثَّل فرويد انعطافاً حاسماً في المسار الحديث. فاكتشاف اللاوعي أطاح بحدود التفسير القديمة. وكما سبق لديكارت وتجريبيي ما بعد الديكارتية البريطانيين أن أشاروا، فإن المعطى الأول في التجربة الإنسانية هو التجربة الإنسانية نفسها في النهاية - لا العالم المادي، ولا التحولات الحسية لذلك العالم؛ ومع التحليل النفسي بدأت عملية الاستكشاف المنهجي لمقر التجربة والمعرفة الإنسانيتين، للنفس الإنسانية. من ديكارت إلى لوك، بيركلي، وهيوم، ومن ثم إلى كانط، كان تقدم نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) الحديثة قد اعتمد على التحليلات متزايدة الحدة للدور الذي يضطلع به العقل الإنساني في فعل المعرفة. بهذه الخلفية، وبجملة الخطوات الإضافية التي أقدم عليها شوبنهاور، ونيتشه وآخرون، أصبحت المهمة التحليلية التي أقرها فرويد متعذرة الاجتناب، بمعنى من المعاني. باتت الضرورة السايكولوجية الحديثة، ضرورة استعادة اللاوعي، متزامنة تزامناً دقيقاً مع الضرورة المعرفية (الإبستمولوجية) الحديثة - ضرورة اكتشاف المبادئ الأصلية للتنظيم الذهني.

وفي حين أن فرويد كان هو الذي اخترق الحجاب، فإن يونغ هو الذي أدرك جملة العواقب الفلسفية الحاسمة والنقدية لاكتشافات التحليل النفسي، جزئياً لأن الثاني (يونغ) كان أكثر تطوراً على الصعيد المعرفي من الأول - فرويد، نظراً لتعمقه في دارسة كانط والفلسفة النقدية منذ نعومة أظفاره (حتى في ثلاثينيات القرن العشرين كان يونغ مطلعاً متمكناً على مؤلفات كارل بوبر - الأمر الذي يثير دهشة كثيرين من أتباع مدرسة يونغ)[73]، وجزئياً لأن يونغ كان، من حيث المزاج الفكري، أقل من فرويد ارتباطاً بنزعة القرن التاسع عشر العلمية. إلا أن يونغ كان، قبل كل شيء، مستنداً إلى تجربة أعمق، وقادراً على رؤية السياق الذي كان التحليل النفسي يعمل فيه. وكما قال جوزيف كامبل فإن فرويد كان يصطاد ممتطياً حوتاً - لم يكن يدرك ما يجري أمامه.

ولكن لا أحد منا يدرك ذلك بطبيعة الحال، وما من أحد منا إلا ويعتمد على أن من يأتون بعده سيغضون الطرف عن نواقصه.

وهكذا فإن يونغ كان هو من أدرك أن الفلسفة النقدية كانت، حسب تعبيره هو، «أم السايكولوجيا الحديثة»[74]. صحيح أن كانط كان على صواب حين رأى أن التجربة الإنسانية لم تكن ذَرِّية، كما سبق لهيوم أن كان قد اعتقد، بل مشبعة ببُنى قبْلية؛ إلا أن صياغة كانط لتلك البُنى، وهي العاكسة لإيمانه الكامل بالفيزياء النيوتنية، كانت بالضرورة مفرطة الضيق وتبسيطية. بمعنى من المعاني، تماماً كما بقي فهم فرويد للعقل محدوداً بافتراضاته الدارونية المسبقة، بقي فهم كانط محدوداً بافتراضاته النيوتنية المسبقة. أما يونغ فقد تمكن، تحت تأثير تجارب أقوى وأوسع بما لا يقاس على صعيد النفس البشرية، تجاربه هو وتجارب آخرين على حدٍّ سواء، من دفع وجهتي النظر الكانطية والفرويدية إلى حدودهما القصوى حتى وصل إلى نوع من الكأس المقدسة للبحث والتنقيب الداخليين: نوع من اكتشاف النماذج الأصلية الكونية بكل ما تنطوي عليه من قوة وتعقيد بالغ الغنى بوصفها البنى الأساسية المحدِّدة للتجربة الإنسانية.

كان فرويد قد اكتشف أوديبوس [أوديب] والهو (Id) والأنا العليا [Superego] وإيروس (Eros) وتانتانوس (Thantanos)؛ كان قد أدرك الغرائز من منطلقات أنموذجية أصلية جوهرية. إلا أن افتراضاته الاختزالية المسبقة فرضت، عند عدد من المفاصل الحاسمة، قيوداً بالغة القسوة على رؤيته. أما مع يونغ فإن التعددية الكاملة لمعاني النماذج الأصلية بات مكشوفاً، واللاوعي الشخصي لدى فرويد، المنطوي على مضامين مكبوتة ناجمة عن صدمات بيوغرافية (سِيَرية)، ونفور الأنا من الغرائز في المقام الأول، ما لبث أن انفتح على لاوعي جماعي منمَّط أنموذجياً أصلياً لم يكن نتاج الكبت بمقدار ما كان الأساس البدائي الأصلي للنفس بالذات. وبكشفه التوضيحي المتدرج للاوعي نجح التحليل النفسي في تحقيق نوع من إعادة التحديد جذرياً للغز المعرفي الذي كان كانط أول من طرحه – وهو ما فعله فرويد بصورة محدودة وبما يشبه الغفلة، ومن ثم أقدم على فعله يونغ على مستوى أشمل وأوعى ذاتياً.

ولكـن الأسئلة التي تبقى معلقة هي: ما الطبيعة الفعلية لهذه النماذج الأصلية؟ ما معنى اللاوعي الجماعي؟ وكيف تسنى لأي من هذا وتلك أن يفعل فعله في النظرة العالمية العلمية أو في النظرة العلمية إلى العالم؟ على الرغم من أن النظرة الأنموذجية الأصلية اليونغية تمخضت عن قدرٍ كبير من إغناء وتعميق الفهم الحديث للنفس، فإنها يمكن أن تبـدو أيضاً، في نـواحٍ معينة، وكأنها مجرد تعزيز للاغتراب المعرفي الكانطي. وكما دأب يونـغ على التأكيد عبر العديد من السنوات بطريقته الوفية لكانط، فإن اكتشاف النمـاذج الأصلية كان نتيجة المعاينة والدراسـة التجريبيتين للظواهر السايكولوجية، مما أبقاها بريئة من أي مضامين متيافيزيقية ضرورية. ودراسة العقل تمخضت عن معرفة بالعقل، لا بالعالم خلف العقل. والنماذج الأصلية المتصورة على أنها كذلك كانت سايكولوجيـة، وذاتية بطريقـة معينة. فمثل أشكال ومقولات كانـط القبْلية تقوم هذه النمـاذج الأصلية المتصورة بهيكلية التجربـة الإنسانية دون تزويد العقل البشري بأي معرفـة مباشرة للواقع خلفه؛ إنها بنى واستعـدادات موروثة سابقة للتجربة الإنسانية ومحـددة لطابعهـا، إلا أن من المتعذر القول: إنها متعالية علـى النفْس البشرية. لعلها الوحيدة الأكثر أساسية بين حشد العدسات المشوِّهة المُبعِدة لعقل الإنسان عن المعرفة الحقيقية للعالم. لعلها الأنماط الوحيدة الأكثر عمقاً للإسقاط الإنساني.

إلا أن فكر يونغ استثنائي التعقيد بالطبع، وفي مسيرة حياته الطويلة جداً والفاعلة فكرياً شهد تصوره للنماذج الأصلية تطوراً مهماً. كانت النظرة التقليدية التي لا تزال الأوسـع انتشاراً إلى النمـاذج الأصلية اليونغية، الموصوفة للتـو، مستندة إلى كتابات يونغ في منتصف الطريق حين كان فكره لا يزال محكوماً، إلى حدٍّ كبير، بالافتراضات الفلسفية الديكارتية - الكانطية حول طبيعة النفس وفصلها عن العالم الخارجي. أما في أعمالـه اللاحقـة، ولاسيما فيما يخص دراسته للتزامنـات، فقد بدأ يونغ يتحرك نحـو تصور للنماذج الأصلية بوصفها أنمـاط معاني مستقلة تبدو متهيكلة وكامنة في كل مـن النفسـ والمادة، بما يفضي، عملياً، إلى حل ثنائية الذات - الموضوع الحديثة. والنمـاذج الأصليـة في هذه النظرة أكثر انطـواءً على الألغاز من المقـولات القَبْلية - أكثر غموضاً في موقعها الوجودي (الإنطولوجي)، أصعب حصراً داخل إطار محدد،

أكثر شبهاً بالتصور الأفلاطوني والأفلاطوني الجديد الأصلي للنماذج الأصلية. بعض جوانب هذا التطور اليونغي المتأخر جرى دفعها قدماً، ببراعة والتباس، من جانب جيمس هيلمان ومدرسة سايكولوجيا النماذج الأصلية، التي عكفت على إنشاء وجهة نظر يونغية تنتمي إلى «ما بعد الحداثة»: وجهة نظر قائمة على الاعتراف بأولية النفس والخيال، وبالواقع والطاقة النفسيتين غير القابلتين للاختزال للنماذج الأصلية، ولكن مع الإصرار، خلافاً ليونغ الشيخ، على تجنب البيانات الميتافيزيقية واللاهوتية لمصلحة نوع من الاحتضان الكامل للنفس بكل ما تنطوي عليه من غموض لانهائي بالغ الغنى.

غير أن التطور الأهم معرفياً في تاريخ التحليل النفسي الحديث، بل التقدم الأكثر أهمية في حقل الاختصاص ككل منذ **فرويد** و**يونغ** بالذات، بقي متمثلاً بعمل **ستانسلاف غروف**، الذي دأب، على امتداد العقود الثلاثة الماضية، ليس فقط على تثوير النظرية السايكو ديناكيكية، بل وعلى طرح مضامين رئيسة لعدد غير قليل من حقول الاختصاص والمعرفة، بما فيها الفلسفة. لاشك أن قراء كثيرين مطلعون على كتابات غروف، ولاسيما في أوروبا وكاليفورنيا، غير أنني سأقوم هنا، خدمة لغير المطلعين على تلك الكتابات، بعرض خلاصة وجيزة[75]. بدأ غروف طبيباً نفسانياً يعتمد التحليل النفسي، وخلفية أفكاره الأصلية لم تكن يونغية، بل فرويدية؛ غير أن زُبدة عمله تمثلت بتصديق وجهة نظر يونغ الأنموذجية الأصلية على مستوى جديد، وإيصالها إلى تزاوج موفق مع وجهة نظر فرويد البيولوجية والبيوغرافية، وإن على طبقة أعمق بكثير من النفس مقارنة بما سبق لفرويد أن سلم بها.

أساس اكتشافات غروف يكمن في رصده لعدة آلاف من جلسات التحليل النفسي، أولاً في براغ، ومن ثم في ميريلاند مع المعهد القومي للصحة العقلية، حيث درج الخاضعون للمعالجة على استخدام مواد نفسية منشطة استثنائية القوة، خصوصاً مادة الال إس دي (LSD)، وصولاً بعد ذلك إلى استخدام طائفة متنوعة من المناهج العلاجية غير الدوائية المفيدة، بوصفها محفزات لعمليات لاواعية. اكتشف غروف أن الخاضعين المنخرطين في هذه الجلسات ميالون للتعرض تدريجياً لقدرٍ أعمق من

عمليـات الاستكشـاف للاوعي، عمليات دأبت من خلالها سلسلة محورية من التجارب شديـدة التعقيد والكثافة على الانبثاق المطـرد. في الجلسات الأولية درج الخاضعون، أنموذجيـاً، على التحـرك نحو الخلف إلى تجارب وصدمـات أو كدمات أكبر فأكبر – إلى عقـدة أوديب، إلى تدريب التحكم في التواليت، إلى الرضاعة، إلى جملة التجارب الطفوليـة – التي كانت مفهومة عموماً من منطلق مبادئ تحليل نفسي فرويدية وبدت ممثلة ما يشبه دليلاً مخبرياً على الصحة المنتمية إلى الذاكرة واستيعابها، أن نزعوا إلى الرجـوع نحـو ما هو أبعـد غوصاً في عملية انخـراط استثنائيـة الكثافة في عملية الولادة البيولوجية.

مـع أن هذه العملية تعاش على مستوى بيولوجي بأكثر الأشكال صراحة وتفصيلاً، فإنها تعتني أو تتشبع جراء سلسلة أنموذجية أصلية مميزة ذات قدرٍ لا يستهان به من القوة الخارقة. وقد أفاد الخاضعون بأن لتجارب على هذا المستوى كثافة وكونية شاملة متفوقـة كثـيراً على ما سبق لهـم أن ظنوا. أنه الحد التجريبـي لأي كائن بشري فرد. وهـذه التجارب تمت في انتظـام شديد التباين، وقد تقاطعت فيما بينها بأشكال بالغة التعقيد، إلا أن غروف تمكن، عبر تجريد الأمر من كل هذا التعقيد، من الاهتداء إلى نـوع من التسلسل المميز الواضح – التسلسل المنتقل من حالة توحد أولية غير متمايزة مع رحم الأم، إلى تجربة سقوط وانفصال مباغتين عن تلك الوحدة العضوية الأولية، إلى صـراع حيـاة أو موت عالي الشحن مع الرحم المتقلص وقنـاة الولادة، وصولاً إلى تجربة إلغاء كامل. ويتبع هذا على نحوٍ شبه فوري انطلاق تجربة تحرر كوكبي مفاجئة وغير متوقعة، متصوَّرة أنموذجياً لا على أنها ولادة جسدية وحسب، بل بوصفها ولادة روحية جديدة أيضاً، مع بقاء الولادتين متمازجتين تمازجاً عجيباً.

يتعـين علـيَّ هنا أن أذكر أننـي عشت ما يزيد على عشر سنـوات في معهد إيسالن ببلـدة بيغ سـور الكاليفورنية، حيث شغلـت منصب مدير البرامـج، وأن جل الأشكال القابلـة للتصـور من العـلاج والتحـول الشخصي، كبـيراً كان أم صغـيراً، جاء عبر إيسالن، في غضون تلك السنوات. وعلى صعيد الفاعلية العلاجية، كانت تدابير غروف هـي الأقوى بمـا لا يقاس؛ لم يكن ثمـة أي مجال للمقارنة. غـير أن الثمن كان باهظاً – كان الثمـن مطلقـاً بمعنى من المعـاني: تم اختبار إعادة عيش ولادة المرء في سياق

أزمـة وجوديـة وروحية بالغة العمق، مـع قدرٍ هائل من الكرب الجسـدي، من العصر والضغـط غير القابلين لأن يطاقا، مـن التضييق الشديد للآفاق الذهنية، من نوع من الاغـتراب اليائس وخلو الحياة النهائي من المعنى، مـن نوع من الشعور بذهاب العقل دونمـا رجعة، وأخيراً مـن نوع من المجابهة المنطوية على احتمـال الانسحاق مع الموت - مع فقدان كل شيء على جميع الأصعدة المادية، السايكولوجية، الفكرية، والروحية. ولكـن الخاضعين يتحدثون عادة، بعد استكمال هـذا المسلسل الاختباري الطويل، عن التمتـع بنـوع مسرحي مثير من اتسـاع الآفاق، بتغير جذري لوجهـة النظر إلى طبيعة الواقـع، بشعـور استيقـاظ مفاجـئ، بإحساس بعـودة الارتباط الأساسـي مع الكون، كل ذلـك بصحبـة إحساس عميق بشفـاء سايكولوجي وتحرر روحـي. لاحقاً في هذه الجلسـات وأخرى لاحقة، تحدثوا عـن استحضار ذكريات وجود رحمي سابق للولادة، منبثق أنموذجياً بالارتباط مع التجارب الأنموذجية الأصلية ذات العلاقة بالفردوس، وبالتوحـد الصوفي مـع الطبيعة أو مع السماء أو مع إلهـة الأم العظيمة، وبذوبان الأنا وَجْـداً في بوتقة الكـون، وبالاستغراق في الواحد المتعـالي، وبصيغ أخرى من التجارب التوحديـة الصوفية. وقد عد فرويد حميميات هـذا المستوى من التجربة التي كان قد لاحظهـا «الشعـور الأوقيانوسـي»، بالرغم من أنه لم يشر إلى ما هـو أبعد من تجارب وحـدة الرضاعة الطفولية مـع الأم على الصدر - نسخة أقـل عمقاً من الوعي الأولي غير المتمايز للحالة الرحْمية.

ومـن منطلق العـلاج النفسـي، وجد غـروف أن أعمـق منابع الأعراض والآلام السايكولوجيـة تعـود إلى مـا هو أبعد من صدمـات الطفولة والأحـداث البيوغرافية لتصـل إلى تجربة الـولادة نفسها، وثيقـة التشابك مع التصدي للمـوت. ولدى حلها بنجـاح فـإن هذه التجربة تميـل إلى التمخض عن اختفاء مسرحـي مثير (درامي)، لمشـكلات سايكولوجية مزمنـة وراسخة، بما فيها حالات وأعراض سبق لها أن أثبتت أنهـا عصية على برامج علاجيـة سابقة. ولابد من التأكيد هنـا: أن مسلسل تجارب «مـا قبل الولادة» يتم أنموذجياً على عدد مـن المستويات دفعة واحدة، ولكنه ينطوي، علـى نحوٍ شبه دائم، على مكوّن خليوي كثيف. أما التطهر الجسدي الكامن في إعادة

عيش صدمة الولادة فقد كان استثنائي القوة وكاشفاً بوضوح عن السبب الكامن وراء العجز النسبي لأكثرية أشكال العلاج القائمة على أساس التحليل النفسي، التي ظلت في الغالب مستندة إلى تبادل الكلام، وتبدو، بالمقارنة، بعيدة عن خدش السطح. فتجارب ما قبل الولادة التي ظهرت في أعمال غروف كانت سابقة على الكلام، خليوية، وجوهرية. فهي لا تتم إلا حين تكون قابلية الأنا الاعتيادية للتحكم قد جرى التغلب عليها، إما عبر استخدام مادة منشطة محفزة أو آلية علاجية، أو من خلال القوة التلقائية للمادة اللاواعية.

ومع ذلك فإن هذه التجارب كانت هي الأخرى أنموذجية أصلية عميقة من حيث الطابع. وبالفعل فقد ظل التصدي لهذا المسلسل ما قبل الولادي يمكِّن الخاضعين من امتلاك إحساس بأن الطبيعة نفسها، بما فيها الجسد البشري، إن هي إلا إناء أو وعاء لما هو أنموذجي أصلي، بأن العمليات الطبيعية هي عمليات أنموذجية أصلية - رؤية سبق لفرويد ويونغ، كليهما، أن قارباها، ولكن من اتجاهين متعاكسين. وبمعنى من المعاني فإن عمل غروف وفَّر أساساً بيولوجياً أكثر وضوحاً للنماذج الأصلية اليونغية، مع إضفاء خلفية أنموذجية أصلية أكثر وضوحاً على الغرائز الفرويدية. والتصدي للولادة والموت في هذا المسلسل يبدو مجسِّداً لنوع من نقطة التحويل بين بُعْدين، لنوع من المحور الجاسر بين ما هو بيولوجي وما هو أنموذجي أصلي، بين ما هو شخصي وما هو عابر للأشخاص، بين الجسد والروح. استعادياً يمكن النظر إلى تطور التحليل النفسي على أنه إرجاع تدريجي لوجهة النظر البيوغرافية - البيولوجية الفرويدية إلى فترات أكبر فأكبر من الحياة الفردية وصولاً، لدى بلوغ محطة مجابهة الولادة بالذات، إلى تتوج تلك الإستراتيجية بنوع من الإنكار الحاسم للنزعة الاختزالية الفرويدية المتزمتة (الأرثوذكسية)، انفتاح تصور التحليل النفسي على إنطولوجيا تجربة إنسانية أكثر تعقيداً واتساعاً على نحوٍ جذري. وكانت النتيجة فهماً للنفس التي هي، مثل تجربة مسلسل ما قبل الولادة بالذات، متعددة الأبعاد على نحو يتعذر اختزاله.

ثمة حشد من المضامين المستخلصة من عمل غروف يمكن أن تناقش هنا - وثمة رؤى ذات علاقة بجذور النزعة الذكورية في الخوف اللاواعي (اللاشعوري) من

الجسد الأنثوي الولود؛ بجذور عقدة أوديب في الصراع الأكثر أولية وعمقاً بما لا يقاس ضد التقلصات الرحمية، التي تبدو عقابية وقناة الولادة المقيدة لاستعادة الوحدة مع رحم الأم المُغذّي؛ بجذور حالات مرضية - نفسية محددة مثل الاكتئاب، الرهبة، العصابات الكابوسية الضاغطة، الاضطرابات الجنسية، المازوشية السادية، الجنون، الانتحار، الإدمان، حالات الخلل النفسي المختلفة، جنباً إلى جنب مع اضطرابات سايكولوجية جماعية، مثل النزوع إلى الحرب والنظام الشمولي. يستطيع المرء أن يناقش النتيجة التوضيحية الرائعة، التي حققها عمل غروف على صعيد النظرية السايكو-ديناميكية، إذ جمع ليس فرويد ويونغ فحسب، بل وكلاً من رايش، رانك، آدلر، فرنتشي، كلاين، فيربيرن، وينّيكوت، إيركسوت، ماسلو، يرلز، ولينغ. غير أن هاجسي هنا ليس علاجياً نفسياً، بل هو فلسفي، وفي حين أن مساحة ما قبل الولادة هذه شكلت العتبة الحاسمة بالنسبة إلى التحول العلاجي، فإنها أثبتت أيضاً أنها المساحة المحورية بالنسبة إلى قضايا فلسفية وفكرية رئيسة. ومن ثم فإنني سأقوم بحصر النقاش بجملة العواقب والمضامين المحددة التي ينطوي عليها عمل غروف بالنسبة إلى وضعنا المعرفي الحالي.

وفي هذا السياق، ثمة تعميمات حاسمة معينة مستمدة من الأدلة السريرية ذات علاقة:

أولاً، ثمة المسلسل الأنموذجي الأصلي المتحكم بظواهر ما قبل الولادة من الرحم عبر قناة الولادة إلى الولادة الذي عيش بوصفه جدلاً (ديالكتيكاً) قوياً في المقام الأول - المسلسل المنطلق من حالة وحدة أولية غير متمايزة إلى حالة إشكالية قائمة على التقييد، والصراع، والتناقض، مع شعور مصاحب بالانفصال، الثنائية، والاغتراب؛ وصولاً، في النهاية، عبر المرور بمرحلة إلغاء كاملة إلى تحرير خلاصي غير متوقع يتغلب على حالة الاغتراب المتوسطة من جهة، ويحققها من جهة ثانية - حيث تتم استعادة الوحدة الأولية، ولكن على مستوى جديد يحافظ على إنجاز المسار كله.

ثانياً، كثيراً ما يعاش هذا الجدل (الديالكتيك) الأنموذجي الأصلي بالتزامن على مستويين فردي، وآخر جماعي، أقوى غالباً، بما يبقي الانتقال من الوحدة البدئية عبر الاغتراب إلى الحل التحرري، جارياً من منطلق التطور الحاصل في ثقافة كلية، مثلاً، أو لدى البشرية بأسرها - حيث خروج الجنس البشري، الهوموسابيان، من رحم الطبيعة ليس أقل شأناً من خروج الطفل الفرد من رحم الأم. ما هو شخصي وعابر للأشخاص متساويان في الحضور هنا، مندمجان اندماجاً لا ينفصل، بما مكّن الأونطولوجيني ليس فقط من استحضار الفيلوجيني، بل وبالانفتاح عليه بمعنى من المعاني.

وثالثاً، يعاش هذا الجدل (الديالكتيك) الأنموذجي الأصلي أو يُسجَّل على أصعدة كثيرة -جسدية، سايكولوجية، فكرية، وروحية -وعلى أكثر من صعيد من هذه الأصعدة دفعة واحدة غالباً، وجميعها في تضافر مركب. وكما سبق لغروف أن أكد فإن الأدلة السريرية لا تشي بوجوب رؤية تسلسل ما قبل الولادة هذا كما لو كان قابلاً، ببساطة، لأن يُعزى إلى صدمة الولادة؛ لعل عملية الولادة البيولوجية نفسها هي، على ما يبدو، تعبير عن عملية أنموذجية أصلية متجذرة أكبر يمكن أن تتجلى بأبعاد كثيرة، على النحو الآتي:

- مادياً يعاش تسلسل ما قبل الولادة بوصفها حَمْلاً وولادة، انتقالاً من الاتحاد التكافلي مع الرحم المغذي المحيط بكل شيء، عبر نموٍّ تدريجي للتعقد والتفرد في داخل ذلك النسيج، وصولاً إلى المجابهة مع الرحم المتقلص، قناة الولادة، والولادة أخيراً.

- سايكولوجياً تكون التجربة تجربة حركة من حالة وعي ما قبل أناني غير مميز وأولي، إلى حالة تفرد وانفصال متزايدين بين الذات والعالم، اغتراب وجودي متنامٍ، وصولاً، أخيراً، إلى تجربة موت الأنا، متبوعة بولادة سايكولوجية جديدة؛ وكثيراً ما يجري ربط هذا على نحوٍ معقد بالتجربة البيوغرافية، المتمثلة بالانتقال من رحم الطفولة إلى ملاقاة الموت، مروراً بمخاض الحياة ومتاعب الشيخوخة وتقلصاتها.

- دينياً يتخذ هذا التسلسل الاختباري أو التجريبي طيفاً واسعاً من الأشكال، إلا أن الشكل المتكرر على نحوٍ خاص هو الانتقال اليهودي - المسيحي الرمزي من الجنة الأولية إلى عالم المعاناة والموت (الفناء)، مروراً بالسقوط، وبالنفي إلى مجاهل الانفصال عن السماء، يتبعه خلاص الصلب والبعث (القيامة)، وصولاً إلى عودة الالتحام بين السماء والإنسان. وعلى المستوى الفردي فإن تجربة مسلسل ما قبل الولادة هذه وثيقة الشبه - لعلها متماهية جوهرياً مع -تكريس طقس الموت- البعث في الأديان الباطنية القديمة.
- فلسفياً، أخيراً، تُفهم التجربة، في إطار ما يمكن عَدُّه منطلقاً أفلاطونياً جديداً -هيغلياً- نيتشوياً، على أنها عملية تطور جدلية (ديالكتيكية) من اتحاد أولي مهيكل أنموذجياً أصلياً، عبر نوع من الحلول في المادة بقدرٍ متزايد من التعقيد، التعددية، التفريد، وصولاً إلى حالة غربة مطلقة تتبعها صحوة (انتفاضة) (آوفهيبونغ Aufhebung) مسرحية مثيرة، نوع من التزاوج والالتحام من جديد من كينونة مكتفية ذاتياً دائبة على إلغاء المسار الفردي وإعدامها من ناحية، وتحقيق هذا المسار من ناحية أخرى.

ينطوي هذا المسلسل التجريبي متعدد المستويات على قدرٍ من الأهمية بالنسبة إلى طيف واسع من القضايا المهمة، غير أن المضاعفات المعرفية هي التي يطيب لي أن أبرزها هنا بوصفها استثنائية الأهمية بالنسبة إلى وضعنا الفكري الراهن[76]. فثنائية الذات - الموضوع الأساسية، من وجهة النظر التي توحي بها هذه الأدلة، التي ظلت تتحكم بالوعي الحديث وتحدده - التي أسست للوعي الحديث، التي افتُرضت عموماً على أنها مطلقة، من المسلمات بوصفها أساس أي نظرة أو تجربة «واقعية» ذات علاقة بالعالم - تبدو متجذرة في حالة أنموذجية أصلية محددة مرتبطة بالصدمة غير المحسومة للولادة الإنسانية، حيث تمت عملية خروج، تعطيل، وإضاعة وعي وحدة عضوية متمايزة مع الأم، هالة شراكة مقدسة مع الطبيعة. وهنا بالذات، يمكننا، على المستويين الفردي والجماعي، أن نرى منبع الازدواجية العميقة للعقل الحديث:

بين الإنسان والطبيعة، بين العقل والمادة، بين الأنا (الذات) والآخر، بين التجربة والواقع - ذلك الإحساس الطاغي بأنا مستقلة مفصولة فصلاً غير قابل للحم عن العالم المحيط. نحن هنا بصدد الانفصال المؤلم عن رحم الطبيعة الأزلي الحاضن لكل الأشياء، وبصدد تطور الوعي الذاتي الإنساني، وبصدد فقدان الارتباط بنسيج الكينونة والوجود، وبصدد الطرد من الجنة، وبصدد ولوج زمن المادة وتاريخها، وبصدد التحرر من وهم الكون، وبصدد الشعور بالاستغراق الكلي في عالم نقيض زاخر بقوى لاشخصية (موضوعية). إننا أمام الجزع الأولي إزاء احتمال فقدان التحكم والهيمنة، هذا الجزع المتجذر في أعماق الوعي والهلع الكاسحين والطاغيين إزاء الموت، وهو الصنو الحتمي الملازم لانبثاق أنا الفرد من النسيج الجماعي. غير أن هناك، قبل كل شيء، ذلك الإحساس العميق بالانفصال (الإنطولوجي) الوجودي و(الإبستمولوجي) المعرفي بين الذات (النفس، الأنا) والعالم.

وهذا الإحساس الأساسي العميق بالانفصال لا يلبث أن يتهيكل في إطار سلسلة المبادئ التفسيرية المشرعنة للعقل الحديث. ليست مصادفة أن يكون الإنسان الذي قام بصياغة الذات العقلانية الحديثة المنفصلة منهجياً للمرة الأولى، أعني ديكارت، هو أول من قام منهجياً بصياغة الكون الميكانيكي تمهيداً للثورة الكوبرنيكية. فالمقولات والمقدمات القبلية للعلم الحديث القائم على افتراض عالم خارجي مستقل تجب معاينته بعقل إنساني مستقل، مصر على تفسير لاشخصي ميكانيكي، رافض لفكرة امتلاك الكون مواصفات روحية، نابذ لفكرة وجود أي معنى أو غرض في الطبيعة، مطالب بتفسير حَرْفي، غير ملتبس لعالم حقائق ثابتة - هذا كله يسهم في ضمان بناء نظرة عالمية متحررة من الوهم باعثة على الاغتراب. وقد أكد هيلمان أن «الأدلة التي نجمعها دعماً لفرضية معينة مع الخطاب الذي نوظفه للدفاع عنها ليست، سلفاً، إلا جزءاً من الدائرة الأنموذجية الأصلية التي نحن فيها... فالفكرة «الموضوعية» التي نهتدي إليها في خانة المعطيات إن هي إلا الفكرة «الذاتية»، التي نرى المعطيات من خلالها»[77].

ومن هذا المنظور فإن جملة الافتراضات الديكارتية - الكانطية التي ظلت ممسكة بزمام العقل الحديث، التي أدت إلى إغناء الإنجازات العلمية الحديثة وفَرْضها، تعكس هيمنة جشتالت أنموذجي أصلي قوي، هيمنة هيكل تجريبي يقوم انتقائياً بغربلة الوعي البشـري وتشكيلـه بطريقة تُبْقي الواقـع ضبابياً، كتيماً، حرفيـاً، موضوعياً، وغريباً. والأنمـوذج الإرشادي (البارديغـم) الديكارتي - الكانطي يتـولى تصديق حالة وعي باتت فيها تجربة الأعماق التوحيدية المبهمة للواقع منطفئة منهجياً، محرّرة العالم من الوهـم، ومُقحمة الأنا البشرية في العزلة. ومثل هذه النظرة العالمية تبدو كما لو كانت نوعاً من العلبــة الميتافيزيقية والمعرفية (الإبستمولوجية)، نوعاً من النظام الهرمسي السحري المغلق العاكس للانقباض المتقلص لعملية الولادة الأنموذجية الأصلية. لعلها الصياغة المتقنة والمتطورة لملكوت أنموذجي أصلي، محدد يتخذه الوعي البشري إطاراً وسجناً، كما لو كان داخل فقاعة أنانية.

المفارقــة الساخرة الكبرى المطروحة هنــا تكمن بالطبع في أن العالم يكون الصرح الانتقائــي الأكــثر كمالاً الــذي بناه عقل الإنســان، تماماً في اللحظة ذاتهــا التي يؤمن فيهــا العقــل الحديث بأنه تَطَهّــر كلياً مــن أي إسقاطات إنسانيــة (انتروبومورفية)، تماماً في اللحظة، التي يستنتج فيها هذا العقل أن العالم لاواعٍ (غير واعٍ)، ميكانيكي، ولاشخصــي، بالذات. قام العقــل البشري بتجريد الكل مــن أي ذكاء، هدف، ومعنى قائــم على الوعي، وبادعاء احتكار هذه الأمور حصريــاً، ثم بادر إلى إسقاط آلة على العالم. لعـل هذا هو الإسقاط الانتروبومورفي (الإنساني) النهائي، كما لاحظ روبرت شلدريـك: آلة من صنع آلة، شيء لم يسبـق للطبيعة أن جاد به في الحقيقة. ومن هذا المنظــور، فإن خواء العقل الحديث الروحــي اللاشخصي بالذات هو الذي انعكس من الداخل على العالم - أو، بكلام أدق، هو الذي تم استنباطه إسقاطياً من العالم.

غير أن قَدَر التحليل النفسي، ذلك التراث المذهل في أصالته الفريدة الذي أسسه فرويد ويونغ، وعبئَه تمثلا بتمكين العقل الحديث من الوصول إلى مستوى إدراك جملة القــوى والحقائق الأنموذجية الأصلية التي تعيد ربط الذات الفردية بالعالم، عبر حل لغــز النظــرة العالمية الثنائية. ومن شأن الأمر أن يبــدو استعادياً، في الحقيقة، كما لو

أن التحليل النفسي هو الذي كان قد تعين عليه أن يوصل وعي هذه الحقائق إلى العقل الحديث: إذا بات التعرف على عالم ما هو أنموذجي أصلي متعذراً في فلسفة الحضارة العليا وديانتها وعلومها، فإن على هذا العالم أن يعود إلى الانبثاق من جديد من أعماق العالم السفلي للنَّفْس. وكما قال ال ال وايت، فإن فكرة اللاوعي ظهرت للمرة الأولى واضطلعت بدورٍ متعاظم في تاريخ الغرب الفكري بعد زمن ديكارت مباشرة تقريباً، بادئاً رحلته الصاعدة البطيئة وصولاً إلى فرويد...

وهكذا فإن الحالة الحديثة تبدأ بوصفها حركة بروميثوسية منطلقة نحو الحرية الإنسانية، ونحو الاستقلال عن النسيج المحيط للطبيعة، ونحو التفرد من الجماعي، إلا أن الحالة الديكارتية - الكانطية لا تلبث، تدريجياً وحتمياً، أن تتطور إلى حالة كافكاوية بيكيتية قائمة على العزلة والعَبَث الوجوديين - حالة مأزق مزدوج مفضية إلى نوع من السُّعار التفكيكي. مرة أخرى، يقوم المأزق الوجودي المزدوج بعكس صورة صادقة لحالة الطفل في أحشاء الأم الوالدة: صورة الطفل الذي يبقى موحداً تكافلياً مع الرحم المغذي، ثم ينمو ويتطور في ذلك النسيج، ذلك المركز الحبيب لعالم داعم مدرك لكل شيء، ولكنه لا يلبث، أخيراً، أن يصبح غريباً عن ذلك العالم، مقيداً بذلك الرحم، مهجوراً، مسحوقاً، مخنوقاً، مطروداً في حالة من الاضطراب والقلق الشديدين - في حالة متعذرة التفسير من حدة الجرح العميق.

غير أن مجمل تجربة هذا المأزق المزدوج، هذا الجدل (الديالكتيك) بين الوحدة الأولية من ناحية ومخاض الولادة مع ثنائية الذات - الموضوع من ناحية أخرى، لا تلبث، على نحوٍ غير متوقع، أن تفرز حالة ثالثة: حالة إعادة توحيد إنقاذية أو خلاصية للذات المفرَّدَة مع النسيج الكلي. وهكذا فإن الطفل تلده الأم وتحصنه، البطل المحرّر يخرج من العالم السفلي، ويصعد ليعود إلى موطنه بعد رحلته الأوديسية الطويلة. تتم المصالحة بين ما هو فردي وما هو كوني. أما المعاناة، والغربة، والوفاة فينظر إليها الآن على أنها ضرورية للولادة، ولخلق الذات: ولاقتراف الخطيئة السعيدة. والحالة التي كانت غير قابلة للفهم أساساً باتت الآن عنصراً ضرورياً من عناصر سياق أكبر من الوضوح الكلي. تحقق الجدل (الديالكتيك)، تم تجاوز الاغتراب. الجرح الناجم عن

الانسلاخ عن الوجود اندمل. العالم تمت إعادة اكتشافه في إطار سحره الأولي. وتمت صياغة الذات الفردية المستقلة وجرت إعادة توحيدها الآن مع قاعدة كينونتها.

تطور النظرات العالمية

هذا كله يشي بأن نظرة معرفية (إبستمولوجية) أخرى، أكثر تطوراً وأشمل، باتت مطلوبة. وعلى الرغم من أن الموقف المعرفي (الإبستمولوجي) الديكارتي - الكانطي ظل الأنموذج الإرشادي (البارادايغم) السائد بالنسبة إلى العقل الحديث، فإنه لم يكن الوحيد، لأن نظرة معرفية (إبستمولوجية) مختلفة جذرياً بدأت تطفو على السطح في الوقت نفسه الذي شهد بلوغ التنوير أَوْجَه الفلسفي مع كانط بالذات - متجلية أولاً في غوته بدراسته للأشكال الطبيعية، مطورة في اتجاهات جديدة على أيدي شيلر، شلنغ، هيغل، كولريج وإيمرسون، منسَّقة في غضون القرن الماضي على يد رودلف شتاينر. وكل من هؤلاء المفكرين ترك بصمته المميزة الخاصة على النظرة المتطورة، إلا أن المشترك بين الجميع بقي متمثلاً بنوع من القناعة الراسخة بأن علاقة عقل الإنسان بالعالم ليست، آخر المطاف، ثنائية، بل تشاركية.

من حيث الجوهر لم يكن التصور البديل مناقضاً لنظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) عند كانط، بل متجاوزاً لها، مستوعباً إياها في إطار فهم أوسع وأكثر حصافة للمعرفة الإنسانية. قام التصور الجديد على الإقرار الكامل بصواب بصيرة كانط النقدية النافذة، بصيرة أنَّ كل المعرفة الإنسانية عن العالم المحدَّدة بمعنى من المعاني بمبادئ ذاتية؛ غير أن هذا التصور، بدلاً من عَدّ هذه المبادئ منتمية آخر المطاف إلى ذات إنسانية مستقلة، وغير متجذرة في العالم بمعزل عن معرفة الإنسان، رأى أن هذه المبادئ الذاتية ما هي في الحقيقة إلا نوع من التعبير عن وجود العالم الخاص، وأن العقل الإنساني ليس في النهاية إلا أداة التجلي، عملية التجلي الذاتي، الخاصة للعالم. ومن وجهة النظر هذه فإن الواقع الجوهري للطبيعة ليس منفصلاً، ومكتفياً ذاتياً، وكاملاً وحده، بما يمكن عقل الإنسان من معاينته «موضوعياً»، وتسجيله من الخارج. لعل الأصح هو أن حقيقة الطبيعة المتكشفة لا تنبثق إلا مع الانخراط الفاعل لعقل الإنسان. فحقيقة الطبيعة ليست ظاهراتية فقط، ولا هي مستقلة وموضوعية: إنها

مقولــة، بالأحــرى، لا تظهر إلى الوجــود إلا من خلال فعل المعرفــة الإنسانية بالذات. تغدو الطبيعة واضحة ومفهومة لذاتها من خلال عقل الإنسان.

في هــذه النظــرة، تطغى الطبيعة علــى كل الأشياء، والعقل الإنســاني بكل كماله ليســ بحد ذاته إلا تعبيراً من تعبيرات وجود الطبيعــة الجوهري. والحقيقة الأعمق للعــالم لا يطفــو على السطــح إلا حين يبادر العقــل البشري بنشــاط إلى استحضار الطاقات الكاملة لخيال منضبط من داخله، وإلى إشباع رَصْده التجريبي بالبصيرة الأنموذجيــة الأصلية النافذة. إن حياة داخلية متطورة ضروريــة، إذًا، بالنسبة إلى المعرفة. وفي أكثر تعبيراته عمقاً وصدقاً لا يقوم الخيال الفكري بمجرد عكس أفكار علــى الطبيعة من زاويته الدماغية المنعزلة. لعــل الصحيح هو أن الخيال يبادر، من داخــل أعماقه الخاصــة، إلى الاتصال المباشر مع العمليــة المبدعة في الطبيعة، إلى تحقيق تلك العملية في داخله، وإلى التعبير الواعي عن حقيقة الطبيعة. ومن هنا فإن البداهة الخياليــة ليست تشويهاً ذاتياً بل هي الترجمة الإنسانية لكلية تلك الحقيقة الأساسية التي مزقها التصور الثنائي. والخيال البشري نفسه يبقى جزءاً من حقيقة العالم المتأصلة؛ دونه يظل العالم ناقصاً بمعنى من المعاني. وكل من الأشكال الرئيسة مــن ناحية والثنائية المعرفيــة (الإبستمولوجية) من ناحية ثانيــة – وهما الإدراكان التقليدي ما قبل النقدي والنقدي ما بعد الكانطي للمعرفة الإنسانية – يتم التصدي لهمــا هنا ومزاوجتهما. فمن جهة لا يكتفي عقــل الإنسان بإنتاج مفاهيم «متطابقة» مــع أي واقع خارجي؛ ولكنه لا يصر أيضاً، مــن الجهة الأخرى، على «فرض» نظامه هو، ببساطة، على العالم. لعل حقيقة العالم تبقى حريصة على تأكيد ذاتها في إطار العقل البشري ومن خلاله.

من الممكن فهم إبستمولوجيا (نظرية معرفة) المشاركة، تلك التي طورها بطرق مختلفة كل من غوته، وهيغل، وشتاينر، وآخرين، لا بوصفها نكوصاً إلى هالة قداسة مشاركة ساذجة، بل على أنها محصلة جدلية (ديالكتيكية) لمسيرة التطور الطويلة من الوعي الأولي اللاامتمايز وصولاً إلى الاغتراب الثنائي. إنها تستوعب فهم ما بعد الحداثة للمعرفــة ولكنها تتجاوزه. فالطابع التفســيري والبنائي للمعرفة الإنسانية

معـترف به مئة بالمئـة، إلا أن علاقة الطبيعة الحميمة، المتداخلـة، والمتوغلة في كل شيء من الكائن والعقل الإنسانيين تتيح فرصة التغلب الكامل على العاقبة الكانطية للاغـتراب المعرفي (الإبستمولوجي). لا تكتفي الروح الإنسانية بمجرد فرض نظام الطبيعـة الظاهراتي؛ بل لعـل روح الطبيعة تقوم بطـرح نظامها الخاص من خلال العقـل البشـري، حين يكون هذا العقـل عاكفاً على توظيف مجمـل طاقم ملكاته - الفكرية، الإرادية، العاطفية، الحسية، الخيالية، الجمالية، الغطاسية (التجلوية)، وبمثـل هذه المعرفـة، يقوم العقـل الإنساني بـ «العيش في قلب» النشـاط الإبداعي للطبيعـة. ومن ثم يبادر العـالَم إلى الإفصاح عن معناه عـبر الوعي البشري. ومن ثـم فإن من الممكن عَـدُّ اللغة الإنسانية نفسهـا أداة متجذرة في واقـع أعمق، مرآة عاكسـة لمعنى الكون المتكشف. فالمضمون الفكري الدائب على التطور للعالم يحقق، عـبر الذكاء الإنساني بكل فرديته الشخصية، عَرَضيته، وصراعه، صيغتَه الواعية. نعـم، تتم هيكلة معرفـة العالم بمساهمة العقـل الذاتية؛ ولكن ذلـك الإساهم يتم استحضـاره غائيـاً من قبل الكـون، خدمة لتجليـه الذاتي الخاص. لا يقوم الفكر الإنســاني ولا يستطيـع أن يقوم بعكس أي حقيقة موضوعيـة جاهزة في العالم؛ لعل الحقيقـة العالمية تحقـق، بالأحرى، وجودها حين تولد في عقـل الإنسان. كما يبادر النبـات في مرحلة معينة إلى الازدهـار، ويبادر الكـون إلى التمخض عن مستويات جديـدة من المعرفـة الإنسانية. وكما سبق لهيغل أن أكد فإن تطور المعرفة الإنسانية هو تطور البوح الذاتي، أو التجلي الذاتي، للعالم.

مـن شأن مثل هـذا المنظـور أن يشـي، بطبيعة الحال، بـأن الأنمـوذج الإرشادي (الباراديغـم) الديكارتـي - الكانطي، ومـأزق الوعي الحديث المـزدوج المعزز معرفياً (إبستمولوجيـاً)، ليـس مطلقـاً. أمـا إذا اعتمدنا نظريـة المعرفـة (الإبستمولوجيا) القائمـة على المشاركة هذه، وقمنا بضمها إلى اكتشاف غروف لمسلسل ما قبل الولادة مع مـا ينطوي عليه هذا المسلسل من جدل (ديالكتيـك) أنموذجي أصلي، فإن نتيجة أكـثر إثارة للدهشة تطفو على السطح: نتيجة تقـول، تحديداً: إن الأنموذج الإرشادي (الباراديغـم) الديكارتي - الكانطي، ومجمل المسار المفضي إلى الاغتراب الذي اتبعه العقـل الحديث بقضه وقضيضه لم يكن، في الحقيقة، خطأ مجرداً، وانحرافاً إنسانياً

مؤسفاً، مجرد إظهار لعمى الإنسان، بل كان، بالأحرى، عاكساً لعملية أنموذجية أعمق بكثير، فرضتها قوى هي فوق ما هو بشري فقط. فالتقلص القوي للرؤية الذي عاشه العقل الحديث، في هذه النظرة، كان بحد ذاته تعبيراً صادقاً عن تكشف الطبيعة، وعن عملية مفعلة من خلال ذكاء إنساني متعاظم الاستقلالية، عملية بلغت الآن مرحلة شديدة الحسم من التمجيد. ومن وجهة النظر هذه، فإن نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) الثنائية المستمدة من كانط والتنوير ليست، ببساطة، نقيضة نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) القائمة على المشاركة المستمدة من غوته والرومنطيقية، بل هي، بالأحرى، مجموعة فرعية مهمة تابعة لها، مرحلة ضرورية من مراحل تطور العقل البشري. وإذا كان هذا الكلام صحيحاً فإن أعداداً غير قليلة من المفارقات الفلسفية المقيمة منذ زمنٍ طويل قد تتضح الآن.

سأركز هنا على ميدان واحد استثنائي الأهمية. إن قدراً كبيراً من الأعمال المثيرة في مجال نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) المعاصرة ينتمي إلى فلسفة العلوم، إلى مؤلفات بوبر، كون، وفيرآبند قبل وفوق كل شيء. غير أن فلاسفة العلوم ظلوا، رغم هذه المؤلفات، أو ربما بسببها، بالأحرى، وهي المؤلفات التي أماطت اللثام، بعددٍ كبير من الطرق، عن الطبيعة النسبية والتفسيرية جذرياً للمعرفة العلمية، في مواجهة مأزقين أساسيين صارخين - مأزق تناوله بوبر وآخر عكف على معالجته كل من كون وفيرآبند.

مع بوبر وجدت مشكلة المعرفة العلمية، التي تركها هيوم وكانط معلقة حلاً عبقرياً. فبالنسبة إلى بوبر، كما بالنسبة إلى العقل الحديث، يقارب الإنسان العالم بوصفه - الإنسان - غريباً - غير أنه غريب متعطش للتفسير، ومتمتع بملكة اختراع الأساطير، القصص، النظريات مع استعداد لاختبارها. أحياناً، نتيجة الحظ والعمل الدؤوب والشاق مع عدد كبير من الأخطاء يتم اكتشاف نفاذ أسطورة معينة. تسارع النظرية إلى إنقاذ الظواهر؛ يا للتخمين الموفق! إنها عظمة العلم حيث يتم، عبر مزاوجة سعيدة أحياناً بين الصرامة وروح الابتكار، الاهتداء إلى حقيقة أن تصوراً إنسانياً خالصاً قد يكون نافذاً في العالم التجريبي، أقله مؤقتاً. غير أن إشارات استفهام كبيرة تبقى فاغرة أفواهها: كيف تكون التخمينات الموفقة، الأساطير الناجحة، ممكنة، في النهاية؟ كيف يستطيع العقل البشري حيازة المعرفة الصحيحة إذا كان ما

يجـري اختباره مجرد أساطـير مُسْقَطة؟ ما الذي يجعل هذه الأساطير نافذة؟ إذا لم يكن العقل الإنساني على صلة بأي حقيقة معينة قبلية، وإذا كانت جميع أشكال الرصد مشبعـة سلفاً بافتراضات غـير مؤكدة عن العالم، فكيف لهذا العقل أن يتصور نظرية ناجحـة حقاً؟ جاء رد بوبر على هذا السؤال على شكل الزعم بأن «الحظ» هو صاحب القول الفصل في النهاية - إلا أن هذه الإجابة لم تكن مقنعةً على الإطلاق. إذ ما الذي يجعـل خيال أي غريب قادراً على أن يتصـور أن أسطورة محددة نافذة، داخلياً، على نحـوٍ رائع في العالم التجريبي بما يمكِّنها مـن أن تشكل أساساً لحضارات كاملة (كما في مثال نيوتن)؟ كيف يمكن لشيء ما أن يأتي من لا شيء؟

أعتقـد أن ليـس ثمة سوى حل مقنـع واحد لهذا اللغـز، وهو حل أوحـى به الإطار المعـرفي (الإبستمولوجي) القائم على المشاركـة الواردة خلاصته قبل قليل: بمعنى أن جملة التخمينات والأساطير الجريئة التي ينتجها العقل البشري في سعيه إلى امتلاك المعرفـة تأتي من شيء أعمق بكثير من مجرد مصـدر إنساني خالص. تأتي من منبع الطبيعـة بالذات، من اللاوعي الكوني الكلي، الذي يطرح عبر العقل البشري والخيال الإنساني واقعه الخاص المتكشف تدريجياً. ومن هذا المنظور فإن أي نظرية عائدة إلى كوبرنيـك ما، إلى نيوتن مـا، أو إلى آينشتاين ما، ليست ثمرة حظ غريب معين؛ لعلها عاكسـة لصلة قرابة العقل الإنسـاني الجذرية مع الكون (الكوزموس). إنها عاكسة لـدور العقل البشري المحوري بوصفه قناة معنـى الكون المتكشف. ومن هذا المنظور لا يكـون ارتيابي ما بعد الحداثة ولا الفيلسـوف الدَّهْري على صواب في رأيهما المشترك حـول افتقار النمـوذج الإرشادي (الباراديغـم) العلمي، آخر المطـاف، إلى أي أساس كوني. فذلك النموذج الإرشادي ليس هو نفسه إلا جزءاً من عملية تطور أكبر.

نستطيع الآن أيضاً أن نقترح حلاً لتلك المعضلة الأساسية، التي تركها كون معلقة - معضلة تفضيل أنموذج إرشادي (باراديغم) في تاريخ العلم على آخر إذا كانت النماذج الإرشاديـة غير متناسبة في النهايـة، إذا كانت مقارنة أحدهـا بالآخر بصرامة أمراً متعـذراً. وكما قـال كون فإن كل أنمـوذج إرشادي يميل إلى إيجـاد معطياته الخاصة وطريقته المحـددة في تفسير تلك المعطيات بأسلوب بالغ الشمول والتسويغ الذاتي إلى

درجة أن علماء ناشطين في نماذج إرشادية مختلفة، يبدون موجودين في عوالم متباينة كلياً. وعلى الرغم من أن أنموذجاً إرشادياً معيناً يبدو متفوقاً على آخر في إحدى دوائر المفسرين العلميين، فليس ثمة أي طريقة لتبرير مثل ذلك التفوق إذا كان كل أنموذج إرشادي عاكفاً على التحكم بقاعدة معطياته وإشباعها. كذلك ليس هناك أي إجماع بين العلماء حول أي مقياس مشترك أو قيمة مشتركة - مثل الدقة النظرية، أو الاتساق، أو الاتساع، أو البساطة، أو مقاومة التزوير، أو التطابق مع نظريات معتمدة في اختصاصات أخرى، أو الخصوبة في مجال اللقى البحثية الجديدة - التي يمكن اعتمادها بوصفها معياراً كونياً شاملاً للمقارنة. إن القيمة التي تُعد الأكثر أهمية تتباين بين حقبة علمية معينة وأخرى، بين اختصاص محدد وآخر، بل حتى بين جماعات بحثية منفردة. فما الذي يستطيع إذًا، تفسير تقدم المعرفة العلمية، إذا كان كل أنموذج إرشادي مستنداً انتقائياً إلى أنماط متمايزة من التفسير وحُزم متباينة من المعطيات والقيم العلمية المختلفة؟

ظل كون على الدوام يرد على هذه المشكلة بالقول بأن القرار عائد، في النهاية، إلى الجماعة العلمية النافذة، التي توفر القاعدة الأخيرة للتسويغ. غير أن هذا الرد يبدو، كما شكا علماء كثيرون، ناسفاً أساس المشروع العلمي بالذات، تاركاً إياه تحت رحمة جملة عوامل سوسيولوجية وشخصية دائبة ذاتياً على تشويه الحُكم العلمي. وبالفعل فإن العلماء عموماً، كما أثبت كون نفسه، لا يُقدِمون علمياً على ممارسة المساءلة الجدية والمعمقة للأنموذج الإرشادي السائد، أو على اختباره عبر مقارنته ببدائل أخرى، لأسباب عديدة -تربوية، اقتصادية- اجتماعية، ثقافية، سايكولوجية - أكثريتها لاشعورية أو لاواعية. يبقى العلماء، كثل سائر البشر، ملتزمين بمعتقداتهم. فما الذي يفسر إذًا، آخر المطاف، تقدم العلم وانتقاله من أنموذج إرشادي إلى آخر؟ هل ثمة أي علاقة لتطور المعرفة العلمية بـ «الحقيقة» أم أن الأمر لا يعدو كونه أثراً سوسيولوجياً؟ وعلى نحوٍ أكثر تطرفاً، مع مقولة بول فيرآبند المعروفة «أي شيء وارد» في معركة النماذج الإرشادية: إذا كان أي شيء وارداً، فلماذا يكون شيء معين وارداً دون شيء آخر؟ ولماذا يُعد أي أنموذج إرشادي علمي متفوقاً؟ وإذا كان أي شيء وارداً، فلماذا يكون أي شيء وارداً بالمطلق؟

إن الإجابة التي اقترحها هنا هو أن أي أنموذج إرشادي يظهر في تاريخ العلم، يُعترف به على أنه متفوق، على أنه صحيح ونافذ، تحديداً حين يكون ذلك الأنموذج الإرشادي متناغماً مع الحالة الأنموذجية الأصلية الراهنة للنفس الجماعية المتطورة. وأي أنموذج إرشادي يبدو مسوِّغاً قدراً أكبر من المعطيات، معطيات أكثر أهمية، يبدو أكثر خطورة، وأرسخ علماً، وأقوى جاذبية، لأنه ما لبث، أساساً، أن أصبح، أنموذجياً أصلياً، متناسباً مع تلك الثقافة أو ذلك الفرد في تلك اللحظة من لحظات مسيرة التطور. وآليات هذا التطور الأنموذجي الأصلي تبدو جوهرياً مماثلة لآليات عملية ما قبل الولادة. فوصف كون للجدل (الديالكتيك) الدائر بين العلم العادي وثورات النماذج الإرشادية الكبرى متناظر على نحوٍ مدهش وصاعق مع آليات ما قبل الولادة التي وصفها غروف: فالسعي إلى المعرفة يتم دائماً في إطار أنموذج إرشادي معين، في إطار بنية نظرية محددة - في رحم يوفر هيكلية مغذِّية فكرياً، هيكلية راعية لتنامي وتعاظم التعقيد والصقل - إلى أن تعاش تلك الهيكلية، تدريجياً، على أنها مقيدة، نوع من الأسر، ونوع من السجن، متمخضة عن توتر تناقضات غير قابلة للحل، وصولاً إلى أزمة حقيقية في النهاية. وعندئذ يعتلي خشبة المسرح عبقري بروميثيوسي ملهم ومتمتع بنعمة القدرة الداخلية على تحقيق الاختراق اللازم لإنشاء رؤية جديدة تضفي على العقل العلمي إحساساً جديداً بأنه مرتبط معرفياً - مجدَّد الارتباط - مع العالم: ثمة ثورة فكرية تندلع، وثمة أنموذج إرشادي جديد يولد. هنا بالذات نرى لماذا يبادر أمثال هؤلاء العباقرة، بانتظام، على ممارسة اختراقاتهم الفكرية بوصفها عمليات تنوير أساسية، آيات وحي صادرة عن المبدأ الإلهي الخلاق بالذات، كما في هتاف نيوتن مناجياً الرب: «أنا أفكر بأفكارك أنت، مولاي، من بعدك!» فالعقل البشري يتبع الطرق الأنموذجية الأصلية الملغزة، المبهجة، المتكشفة من داخله.

وهنا نستطيع أن نرى السبب الكامن وراء رؤية الأنموذج الإرشادي نفسه، مثل الأنموذج الأرسطوطاليسي أو النيوتيني، تحرراً حيناً، وسجناً حيناً آخر. فولادة كل أنموذج إرشادي جديد هي إخصاب أيضاً في رحم نظري ومفهومي جديد، يُطلق عملية الحَمْل، والنمو، والأزمة، والثورة من بدايتها مرة أخرى. ليس كل أنموذج

إرشادي إلا حلقة في مسلسل متكشف، وحين يكون ذلك الأنموذج قد حقق الغَرَض منه، قد تم تطويره واستغلاله إلى حدوده القصوى، يفقد هالته، ويتوقف عن أن يكون مشحوناً بالشَّبَق الجنسي، يغدو مزعجاً، ومقيداً، وثقيلاً، وشيئاً ينبغي التغلب عليه - في حين يوحي الأنموذج الإرشادي الناشئ بأنه أشبه بميلاد جديد في كون جديد واضح المعالم، غارق في النور. وهكذا فإن كون **أرسطو**، و**بطليموس**، ودانتي القديم القائم على التناغم رمزياً مع مقولة مركزية الأرض لا يلبث، تدريجياً، أن يفقد هالته، وأن يصبح أشبه بمشكلة زاخرة بالتناقضات، ومع كل من **كوبرنيك** و**كبلر** تنتقل هالة القداسة تلك كلياً إلى الكون القائم على مقولة مركزية الشمس. ولأن تطور التحولات الأنموذجية عملية أنموذجية أصلية، بدلاً من مجرد تطور عقلاني - تجريبي أو سوسيولوجي، فإنه يتم تاريخياً على المستويين الداخلي والخارجي كليهما، وعلى الصعيدين «الذاتي» و«الموضوعي» كليهما. فما إن يتغير الجشتالت الداخلي في العقل الثقافي حتى تبدأ الأدلة التجريبية بالظهور، حتى تتم عمليات التنقيب عن كتابات ذات علاقة من الماضي على نحوٍ مباغت، حتى تجري صياغة تبريرات معرفية مناسبة، وتحدث بالتزامن تغيرات سوسيولوجية داعمة، وتصبح تكنولوجيات جديدة في متناول الأيدي، ويتم اختراع التلسكوب (المرقاب) الذي لا يلبث أن يغدو بين يدي غاليليو. وما إن تنبثق استعدادات سايكولوجية وافتراضات متيافيزيقية جديدة من داخل العقل الجماعي، من أعماق أعداد كبيرة من العقول الفردية على نحوٍ متزامن، لكي يواكبها ويشجعها الظهور المتزامن لمعطيات جديدة، وسياقات اجتماعية ومنهجيات جديدة، وأدوات جديدة تلبي حاجات الجشتالت الأنموذجي الأصلي الناشئ.

وما يحصل في تطور النماذج الإرشادية العلمية، يتكرر في سائر صيغ الفكر الإنساني. فانبثاق أنموذج إرشادي فلسفي جديد، سواء أكان لأفلاطون أم توما الإكويني، كانط أم هايدغر، لا يكون على الإطلاق مجرد نتيجة محاكمة منطقية محسنة لجملة المعطيات المرصودة ببساطة. لعل الأمر يشي بحقيقة أن كل فلسفة، وكل وجهة نظر ونظرية معرفة (إبستمولوجيا) ميتافيزيقية، تعكس ميلاد جشتالت تجريبي كوكبي يعني بصيرة الفيلسوف، يتحكم بمحاكاته(ها) وملاحظاته(ها)،

ويؤثــر، آخــر المطاف، في مجمل السيــاق الثقافي والسوسيولوجي الــذي تأخذ بصيرةُ الفيلسوف شكلَها في إطاره.

إن إمكانيــة ظهــور نظرة عالمية جديــدة بالذات تستنــد إلى الآليــة الأنموذجية الأصليــة الكامنة في أعماق الثقافة الأكبر. فالثــورة الكوبرنيكية التي اندلعت خلال النهضة والإصلاح الديني عكست تماماً اللحظة الأنموذجية الأصلية لميلاد الإنسانية الحديثــة الخارجة من الرحــم الكوني -الكنسي القــديم- الوسيطي. وعند الطرف الآخــر، ليس الانهيار الهائــل والجذري لهذه الأعداد الكبيرة مــن البنى والهياكل - الثقافيــة، الفلسفية، العلمية، الدينية، الأخلاقية، الفنية، الاجتماعية، الاقتصادية، السياسيــة، الذريــة، البيئيــة- في القــرن العشريــن إلا إيحاء بالتفــكك والانحلال الضروريــين قبــل أي ولادة جديدة. ولماذا ثمــة الآن ما يشير، على نحــوٍ صارخ، إلى وجود زخم جماعي واسع الانتشار متزايد النمو في العقل الغربي يدفع باتجاه صياغة نظــرة عالمية كاملية قائمــة على المشاركة في جل الميادين؟ باتــت النفس الجماعية، علــى ما يبدو، في قبضة آلية أنموذجية أصلية قوية يحاول العقل الحديث الذي طال تغريبه من خلالها أن يخترق، خارجاً من تقلصات عملية ولادته، متحرراً مما أطلق عليــه بليك اسم «الأصفاد التــي صنعها العقل»، وصولاً إلى إعــادة اكتشاف علاقته الحميمة مع الطبيعة والكون الأرحب والأكبر.

نستطيــع، إذاً، أن نتعــرف على عــدد من هــذه المسلسلات الأنموذجيــة الأصلية، مــع كل ثــورة علمية، وكل انقــلاب في النظرة العالميــة؛ إلا أننا نستطيــع أن نرى أيضاً جــدلاً (ديالكتيــكاً) أنموذجياً أصلياً وشاملاً واحداً في مســيرة تطور الوعي الإنساني المنطــوي على جميع هذه المسلســلات الأصغر، مساراً إجمالياً طويــلاً، بادئاً مع هالة قداســة المشاركــة وبالغاً الذروة، بمعنى مــن المعاني، أمام أعيننــا. لعلنا نستطيع، في هــذا الضوء، أن نحقق فهماً أفضل للرحلة المعرفيــة (الإبستمولوجية) العظمى، التي قــام بها العقــل الغربي منذ خروج الفلسفة من رحم الوعــي الأسطوري (الميثولوجي) في اليونــان القديمة وحتــى عصرنا ما بعد الحديــث، مروراً بالأحقــاب الكلاسيكية، والوسيطيــة، والحديثة: التعاقب الاستثنائي للنظرات العالمية، التسلسل الملحمي المثير

للتحولات الطارئة على إدراك العقل البشري للواقع، التطور العجيب والملغز للغة، انقلاب العلاقات بين الكلي والجزئي، بين المتعالي والكامن، بين الإدراك والفهم، بين الوعي واللاوعي، بين الذات والموضوع، بين الأنا (النفس) والعالم - التحرك المطرد والدؤوب باتجاه التمايز، والتمكين التدريجي للذكاء الإنساني المستقل، والإنشاء البطيء للأنا (النفس) الذاتية، والتحرر الملازم من الانبهار بسحر العالم الموضوعي، كبت الأنموذجي الأصلي والانسحاب منه، تعتقد اللاوعي الإنساني، الاغتراب الكوكبي اللاحق، التفكيك الجذري، وأخيراً، ربما، انبثاق وعي إشراكي، متكامل جدلياً (ديالكتيكياً) تمت إعادة ارتباطه بما هو كوني شامل وكلي.

إلا أن من شأن إنصاف هذه المسيرة المعرفية التقدمية المعقدة، ومعها سائر المسارات الجدلية العظمى في تاريخ الغرب الفكري والروحي التي واكبتها - تلك المسارات الكوزمولوجية، السايكولوجية، الدينية، والوجودية - أن يتطلب تأليف كتاب آخر من الألف إلى الياء. بدلاً من ذلك، يطيب لي أن أختتم عملي بنظرة وجيزة، واسعة جداً إلى هذه العملية التطورية التاريخية الطويلة، مطبقاً على نطاق واسع جملة الرؤى ووجهات النظر التي طُرحت في المناقشات السابقة.

عود على بدء

من الممكن إطلاق عدد كبير من التعميمات عن تاريخ العقل الغربي، غير أن أكثرها وضوحاً اليوم على نحوٍ مباشر ربما، هو أنه كان من البداية إلى النهاية ظاهرة ذكورية في المقام الأول وعلى نحوٍ طاغٍ: ثمة **سقراط، أفلاطون، أرسطو، بولس، أوغسطين، (توما) الإكويني، لوثر، كوبرنيك، غاليليو، بيكون، ديكارت، نيوتن، لوك، هيوم، كانط، دارون، ماركس، نيتشه، فرويد**... تم إنتاج التراث الفكري الغربي وقوننته على نحوٍ شبه كلي من قبل رجال، وجرى إغناؤه، في المقام الأول، بوجهات نظر ذكورية. من المؤكد أن هذه الهيمنة الذكورية في تاريخ الفكر الغربي لم تحصل جراء كون النساء أقل ذكاء من الرجال على الإطلاق. ولكن هل يمكن أن تُعزى إلى التقييد الاجتماعي فقط؟ لا أظن. أعتقد أن هناك شيئاً أكثر عمقاً يتم هنا: شيئاً أنموذجياً أصلياً. لقد ظلت ذكورة العقل الغربي طاغية وعميقة، لدى الرجال والنساء على حدٍّ سواء، فاعلة

فعلها في سائر مناحي الفكر الغربي، محدِّدة تصوره الأكثر أساسية للكائن البشري ولدور الإنسان في العالم. جميع اللغات الرئيسة التي تطور التراث الغربي من خلالها، بدءاً باليونانية واللاتينية وصاعداً، بقيت ميالة إلى شخصنة الجنس البشري بكلمات مذكّرة: **انتروبوس** Anthrōpos، **هومو** Homo، **لوم** L'homme، **ايل أومبره** el hombre، **لومو** L'uomo، **تشيلفيك** chelovek، **دير مَنْش** der Mensch، إنسان Man. وكما عكس السرد التاريخي في هذا السّفر بأمانة، فإن خشبة المسرح ظلت مشغولة دائماً بهذا «الرجل» وذلك «الرجل» - ثمة «صعود الرجل»، «كرامة الرجل»، «علاقة الرجل بالرب»، «مكانة الرجل في الكون»، «صراع الرجل مع الطبيعة»، «مآثر الرجل الحديث العظيمة»، وإلى ما عدا ذلك. كان «رجل» التراث الغربي بطلاً ذكراً، محباً للاستطلاع، مستكشفاً، متطلباً، متمرداً بروميثوسياً على الصعيدين البيولوجي والميتافيزيقي، دائباً على السعي الدائم التماساً للحرية والتقدم لنفسه، وعاكفاً وعلى نحوٍ مطرد، على محاولة السيطرة على الرحم الذي انبثق منه. وهذه النزعة الذكورية في تطور العقل الغربي لم تكن، رغم بقائها لاواعية إلى حدٍّ كبير، لا سمة مميزة فقط، بل وطابع أساسي وجوهري، لذلك التطور[78].

لقد ظل تطور العقل الغربي مدفوعاً بحافز بطولي على صياغة ذات إنسانية عقلانية مستقلة عن طريق فصلها عن الوحدة الأولية مع الطبيعة. فوجهات النظر الدينية، والعلمية، والفلسفية الأساسية للثقافة الغربية واقعة تحت تأثير هذه النزعة الذكورية الحاسمة - البادئة قبل أربعة آلاف سنة مع الغزوات البطريركية (الأبوية) البدوية لكل من اليونان وشرق المتوسط (الليفانت)، التي أطاحت بالثقافات الأمومية القديمة، والمتجلية بوضوح في ديانة الغرب البطريركية المقتبسة من اليهودية، في فلسفته العقلانية المأخوذة من اليونان، في علومه الموضوعية المستمدة من أوروبا الحديثة. وهذه جميعاً خدمت قضية تطور عُنْصُرَيْ الإرادة والعقل الإنسانيين المستقلين: الذات المتعالية، الأنا الفردية المستقلة، الكائن البشري المقرر لمصيره في ظل انفراده، وانفصاله، وحريته. غير أن العقل الذكوري بادر، من أجل تحقيق ذلك إلى قمع الأنثى وكبتها. وسواء أقام المرء برصد ذلك في إصرار قدماء اليونان على

إخضـاع الميثولوجيات الأمومية الموروثة عما قبل المرحلة الهلينية، في الإنكار اليهودي - المسيحـي للإلهة الأم العظيمة، أم في تمجيـد التنوير للأنا العقلانية الواعية ذاتياً بـبرود المفصولة جذريـاً عن أي طبيعة خارجيـة بريئة من الوهم، فـإن تطور العقل الغربـي بقـي متأسساً علـى قاعدة قمع الأنثـى - وعلى قاعدة كبـت أي وعي أحادي غـير متمايز، لهالة قداسة المشاركة مـع الطبيعة: على قاعدة الإنكار المتدرج للأينما موندي، روح العالم، لألفة الوجود، لاختراق كل الأشياء، للضبابية والغموض، للخيال، العاطفـة، الغريزة، الجسد، الطبيعـة، المرأة - لكل ما دأب الذكـر، على النظر إليه وقائياً على أنه «آخر».

إلا أن مـن شأن هذا الفصل أن يستثير، بالضـرورة، طموحاً إلى نوع من الالتحام مجـدداً مع ذلك الـذي ضاع - خصوصاً بعد أن تم إيصـال السعي الذكوري البطولي إلى حـده الأقصـى من التطـرف أحـادي الجانب في وعـي العقل الحديـث المتأخر، الـذي استحـوذ، في عزلته المطلقة، على مجمـل الذكاء الواعي كلـه في الكون (وحده الإنسـان كائن ذكي يتحلى بالوعي، في حين أن الكون (الكوزموس) أعمى وميكانيكي، وعنـد هذه المحطـة يواجه الإنسان الأزمـة الوجودية المتمثلة بكونه أنـا واعية معزولة وفانيـة، ملقاة في بحـر كون بلا معنى في النهايـة، وغير قابل لأن يُعْـرَف. كما يواجه الأزمـة السايكولوجيـة والبيولوجيـة الناشئة عن العيش في عالم بـات يتشكل بطريقة متوافقـة مئـة بالمئة مع نظرته العالميـة - أي في بيئة من صنع الإنسـان، بيئة متزايدة الميكانيكية، والتشظي، وانعدام الروح، والتدمير الذاتي. إن أزمة الإنسان الحديث هي أزمـة ذكورية أسـاسـاً، وأنا أعتقد أن حلَّها جارٍ الآن على قدمٍ وساق في عملية الصعود الهائلة للأنثى في ثقافتنا: عملية صعود متجلية بوضوح، ليس فقط في الثورة النسوية، وفي التمكـين المتعاظم للمـرأة، والانفتاح الواسع على القيـم النسوية من قبل الرجال والنساء على حدٍّ سواء، وليس فقط في التفجر السريع للبحوث النسوية ووجهات النظر ذات الحساسيـة الجنسية في جل الاختصاصات والمذاهب الفكرية، بل وفي الإحساس المتنامي بالوحدة مع الكوكب (كوكب الأرض) وسائر تجليات الطبيعة عليه، في الوعي المتعاظـم لخطـر استغـلال البيئـة، في رد الفعل المتصاعـد ضد المشاريـع السياسية

والمؤسساتية الداعمة للهيمنة على البيئة وإتلافها، في الاحتضان المتزايد للأسرة البشرية، في الانهيار المتسارع لجملة الحواجز السياسية والإيديولوجية الراسخة منذ أمدٍ طويل، تلك الحواجز الفاصلة بين شعوب العالم، في الاعتراف المتزايد عمقاً بقيمة وضرورة المشاركة، التعددية، وتفاعل العديد من وجهات النظر. واضحة هي أيضاً في الإلحاح واسع الانتشار على إعادة الارتباط بالجسد، والعواطف، واللاوعي، والخيال والحدس، في الاهتمام الجديد بلغز الولادة ونُبْل الأمومة، في الاعتراف المتنامي بنوع من الذكاء الكامن في الطبيعة، في الشعبية الواسعة لفرضية غايا. (جيبيا: إلاهة الأرض وأم التيتانات في الميثولوجيا اليونانية). ومن الممكن تحريها في التذوق المتعاظم لوجهات النظر الثقافية المحلية والقديمة مثل الثقافات الأمريكية الأصلية، الإفريقية، والأوروبية القديمة، في الاستعادة الآثارية لتراث الإلاهة والانبثاق الجديد المعاصر لروحانية الإلاهة، في صعود اللاهوت اليهودي - المسيحي على طريقة صوفيا، والإعلان البابوي لصعود مريم إلى السماء، في الفورة التلقائية الملاحظة على نطاق واسع لظواهر أنموذجية أصلية نسوية في الأحلام الفردية والطب النفساني. وهي جلية أيضاً في موجة الاهتمام الكبرى بوجهة النظر الأسطورية (الميثولوجية)، في المذاهب الباطنية، في النزعة الصوفية الشرقية، في الشامانية، في السايكولوجيا الأنموذجية الأصلية والشخصية - البينية، في علم التفسير ونظريات المعرفة (الإبستمولوجيات) غير الموضوعية الأخرى، في النظريات العلمية للكون الكلي، لاختصاصات المورثات البشرية، للبنى التبديدية، لنظرية الفوضى، لنظرية المنظومات، لإيكولوجيا العقل، للكون القائم على المشاركة - القائمة تطول وتطول. وكما تنبأ يونغ، فإن انعطافاً تاريخياً يحصل في النفس المعاصرة، ونوعاً من المصالحة بين القطبين العظيمين، ونوعاً من الاتحاد بين النقيضين: ونوعاً من الزواج المقدس بين الذي طالت هيمنته، ولكنه بات الآن مغرَّباً، والأنثى التي طال قمعها وكَبْتُها، ولكنها باتت الآن صاعدة.

ليس هذا التطور الملحمي المثير تعويضاً مجرداً، عودة مجردة للمقموع، كما أظن أن هذا كان باستمرار الهدف الكامن لمسيرة التطور الغربية على الصعيدين الفكري والروحي. **فأعمق عذابات العقل الغربي ظل متمثلاً بالعودة إلى التوحد من جديد**

مع **أساس كينونته الخاصة**. أما الدافع المحرك لوعي الغرب الذكوري فقد بقي سعياً جدلياً (ديالكتيكياً) ليس فقط إلى تحقيق ذاته، وصياغة استقلاله الخاص، بل وإلى التصالح، أخيراً، مع المبدأ النسوي أو الأنثوي، العظيم في الحياة، وصولاً إلى استعادة ارتباطه بالكل: إلى التمايز عن الأنثى ولكن إلى إعادة اكتشافها والتوحد معها من جديد بعد ذلك، مع لغز الحياة، ولغز الطبيعة، ولغز الروح. ومن شأن الوحدة المتجددة تلك أن تتم الآن على مستوى مختلف جذرياً عن الوحدة اللاواعية الأولية، لأن مسيرة التطور الطويلة للوعي الإنساني نجحت في إعداده، ليكون مؤهلاً آخر المطاف لاحتضان أساسه وأرضيته بحرية ووعي. **فالتيلوس**، التوجه الداخلي والهدف، للعقل الغربي بقي متمثلاً بتجديد الارتباط **بالكون (الكوزموس)** في هالة قداسة إشراكية، بالاستسلام الحر والواعي لحضن وحدة أكبر تصون الاستقلال الإنساني، مع تعاليها في الوقت نفسه على اغتراب الإنسان.

إلا أن على الذكر، إذا ما أراد تحقيق عملية دمج الأنثى المقموعة واستيعابها من جديد، أن يقدم على نوع من التضحية، وعلى نوع من موت الأنا. لا بد للعقل الغربي من أن يكون مستعداً للانفتاح على واقع من شأن طبيعته أن تسحق جل قناعاته الراسخة عن نفسه وعن العالم. تلك هي ساحة فعل البطولة الحقيقي. يتعين الآن اجتياز نوع من العتبة، نعم عتبة تتطلب فعل إيمان شجاع، فعل خيال خصب، فعل ثقة بحقيقة أكبر وأعقد؛ عتبة تتطلب، إضافة إلى ذلك، فعل إدراك ذاتي ثابت لا يتزعزع. إنه تحدي عصرنا الكبير، الضرورة التطورية لأن يغدو الذكر قادراً على رؤية ما وراء أكمة الغَطْرسة وعلى إلحاق الهزيمة بغطرسته وأحاديته، وصولاً إلى امتلاك ظله اللاواعي، إلى اختيار ولوج علاقة جديدة جذرياً قائمة على التبادلية مع الأنثى بجميع أشكالها. وعندئذ تصبح الأنثى لا تلك التي يجب التحكم بها، وإنكارها، واستغلالها، بل تلك الجديرة، بالأحرى، بقدرٍ كامل من الاعتراف، ومن الاحترام، ومن الاستجابة. يتم إقرار حقيقة أنها أصل، وغاية، وحضور كامن، لا «آخر» مُشَيّأ.

إنــه التحدي الكبير، إلا أنني أرى أنه تحدٍّ بات العقل الغربي عاكفاً بتؤدة وبطء على الاستعـداد لمواجهته كرمـى لعين مجمل وجوده الكلـي بالذات. أعتقـد أن تطور الغرب الداخلـي القلق وترتيبه الذكوري الملحاح للواقع ظـلا يقودان تدريجياً، في حركة جدلية (ديالكتيكية) بالغة الطول، باتجاه نوع من المصالحة مع الوحدة النسوية المفقودة، باتجاه نوع من التزاوج العميق متعدد المستويات بين الذكر والأنثى، نوع من عودة الوحدة المظفرة الشافيـة. وأنا أرى أن جزءاً كبيراً من صراعـات حقبتنا واضطراباته يعكس حقيقة أن هـذه الملحمـة التطورية ربما باتت الآن موشكة على بلـوغ مراحلها الختامية الأوجية[79]. فعصرنـا نحـن دائب علـى النضـال في سبيل استنباط شـيء جديد جذريـاً من تاريخ البشر: يبدو أننا نشهد ونعاني آلام مخاض واقع جديد، وصيغة جديدة من صيغ الوجود الإنساني، «طفل» من شأنه أن يكون ثمرة هذا الزواج الأنموذجي - الأصلي العظيم، كما من شأنه أن يحمل في أحشائه كل من سبقوه من أسلاف في ثوب جديد. لذا أجدني ميالاً إلى تأكيد تلك المثل العليا الضرورية التي يتعذر الاستغناء عنها، والتي عبَّر عنها معشر أنصـار وجهات النظر النسوية، البيئية، القديمة وغيرها من النظرات المضادة للثقافة والداعيـة إلى التعددية الثقافية. غير أننـي ميال أيضاً إلى تأييد نظرائهم، الذين ظلوا دائبين على تقويم التراث الغربي المركزي وصيانته، لاعتقادي بأن هذا التراث - مجمل المسار من شعراء الملاحم الإغريق والأنبياء العبرانيين وصاعداً، مجمل الصراع الفكري والروحي الطويل من سقراط وأفلاطون وبولس وأوغسطين إلى غاليليو وديكارت وكانط وفرويـد - بأن هـذا المشروع الغربي المدهش يجب أن يُنظر إليـه بوصفه جزءاً ضرورياً ونبيـلاً من جدل (ديالكتيك) عظيم لا نَبْذُه ببساطة علـى أنه مجرد مؤامرة إمبريالية شوفينيـة. فهذا التراث لم يكتـف بإنجاز تلك المأثرة العظيمـة المتمثلة بتمكين الإنسان من التميز والاستقـلال، الأمر الذي، وحده، أتاح مثل هذه النتيجة أو الحصيلة الأكبر، بـل وقام أيضاً بالمهمة الشاقة المتمثلـة بالتمهيد لتعاليه الذاتي الخاص، لتجاوزه لذاته. يضاف إلى ذلك أن هذا التراث ينطوي على موارد، خلّفها وحررها تقدمه البروميثوسي الخاص، الذي بالكاد بدأنا عملية استيعابه - والذي لن يمكّننا، للمفارقة، سوى الانفتاح علـى الأنثى من هذا الاستيعاب والتمثل. وكل من المنظوريـن، الذكري والأنثوي، يجري هنـا تأكيده مـن جهة والتعالي عليه وتجـاوزه من جهة ثانية، يجري عـده جزءاً من كل

أكبر؛ لأن كلاً من القطبين لا بد له من القطب الآخر، كي ينجز تحققه. وتزاوجهما يفضي إلى شيء أبعد من حصيلة التزاوج ذاتها: يفضي إلى انفتاح غير متوقع على حقيقة أكبر، يتعذر الإمساك بها قبل وصولها، لأن هذه الحقيقة الجديدة نفسها إن هي إلا مأثرة إبداعية.

ولكنْ ما الذي أدى اليوم إلى إبراز الذكورية الطاغية للتراث الفكري والروحي الغربي فجأة أمام أعيننا، بالرغم من بقائها خافية على جُل الأجيال السابقة؟ أعتقد أن هذا لم يحصل حتى هذه اللحظة، لأن أي حضارة لا تستطيع، كما قال هيغل، أن تصبح واعية لذاتها، وأن تدرك مدى أهميتها الخاصة، إلا حين تنضج وتقترب من ساعة موتها.

ونحن اليوم نعيش تجربة تبدو شديدة الشبه بموت الإنسان الحديث، تبدو، في الحقيقة، شديدة الشبه بموت الإنسان الغربي. قد تكون نهاية «الإنسان» نفسه وشيكة. أما الإنسان الرجل، الذكر ليس غاية. إنه شيء يجب التغلب عليه وإلحاق الهزيمة به - وتحقيقه في عملية احتضان المرأة - الأنثى.

كرونولوجيا

(تبقى التواريخ في العصور القديمة تقريبية)

2000 ق.م.	بدء هجرات شعوب هندية – أوروبية ناطقة باليونانية إلى حوض بحر إيجه
1950	هجرة آباء العبرانيين من بلاد الرافدين (ميسوبوتاميا) إلى كنعان (تأريخ إنجيلي تقليدي)
1800	تسجيل الأرصاد الفلكية المبكرة في بلاد الرافدين
1700	بلوغ الحضارة المينوية في كريت أوجَها خلال القرنين اللاحقين، مؤثرة في البر اليوناني
1600	الاستيعاب اليوناني التدريجي لمجموعة من الديانات الهندية – الأوروبية والمتوسطية
1450	سقوط الحضارة المينوية في كريت بعد التعرض لسلسلة من الغزوات والكوارث الزلزالية
1400	صعود الحضارة الميسينية على البر اليوناني
1250	خروج العبرانيين من مصر بقيادة موسى
1200	حرب طروادة مع اليونانيين الميسينيين
1100	الغزوات الدورية، انتهاء الهيمنة الميسينية
1000	قيام داود بتوحيد مملكة إسرائيل مع جعل القدس عاصمة
950	حكم سليمان، بناء الهيكل
900 – 700	تأليف الأسفار الأولى من الإنجيل العبراني تأليف ملحمتي الإلياذة والأوديسة لهوميروس
776	عقد الألعاب الأولمبية الهلينية الشاملة في أولمبيا للمرة الأولى
750	انتشار الاستيطان اليوناني لحوض المتوسط
740	اشتهار أشعيا الأول في إسرائيل
700	ثيوغونيا هزيود، أعماله وأيامه
600	اشتهار طاليس الملاطيلي، ميلاد الفلسفة
594	قيام سولون بإصلاح الحكم في أثينا، وباعتماد أسلوب الإنشاد العام للملاحم الهوميروسية
590	ذيوع شهرة أرميا في إسرائيل

538 – 586	أسر اليهود البابلي ذيوع شهرة حزقيال وأشعيا الثاني، بدء تجميع نبوءة الخلاص التاريخي وتحريره في الكتب المقدسة العبرية.
580	ظهور سافو، ازدهار الشعر الغنائي اليوناني
570	ظهور آناكسيماندر، طرح التحولات الكامنة في الجوهر
525	قيام فيثاغورس بإطلاق الأخوة الفلسفية - الدينية، وبالجمع بين العلم والنزعة الصوفية
520	ظهور زينوفان، مفهوم التقدم الإنساني، الأحادية الفلسفية، نزعة الشك إزاء الآلهة الشبيهة بالبشر
508	قيام كليسثينس باعتماد إصلاحات ديمقراطية في أثينا
500	ظهور هيراقليط، فلسفة التدفق الطاغي، اللوغوس الشامل
499	بدء الحروب الفارسية
490	أثينا تهزم جيش الفرس في الماراتون
480	اليونانيون يهزمون الأسطول الفارسي في سالاميس
478	إقامة الرابطة الدليانية للدول الإغريقية بقيادة أثينا/ بدء فترة صعود أثينية
472	الفرس لآيسخيلوس، صعود التراجيديا اليونانية
470	ظهور بندار، أوج الشعر الغنائي اليوناني/ ظهور بارمانيدس، طرح التناقض المنطقي بين الظواهر والحقيقة الأحادية التي لا تعرف معنى التغيير
469	ميلاد سقراط
465	بروميثيوس طليقاً لآيسخيلوس
460	ظهور آناكساغوراس، مفهوم العقل الكلي (النوس)
429 – 458	عصر بريكليس
450	بدء ظهور السفسطائيين
447	بناء البارثينون (إتمام البناء في 432)
446	هيرودوت يكتب التاريخ
441	انتيغون سوفوكليس
431	ميديا يوريبيديس

404 – 431	الحرب البيلونيزية بين أثينا وأسبارطة
430	ظهور ديمقريطوس، الذرّية
429	أوديب ملكاً لسوفوكليس
427	ميلاد أفلاطون
423	السحب لأرسطوفانيس
420	يتولى توسيديد كتابة تاريخ الحرب البيلوبونيزية
415	نساء طروادة ليوريبيديس
410	ظهور هيبوقراط، إرساء أسس الطب القديم
404	أسبارطة تهزم أثينا
399	محاكمة سقراط وإعدامه
347 – 399	كتابه حوارات أفلاطون
387	قيام أفلاطون بتأسيس أكاديمية في أثينا
367	بدء أرسطو بالدراسة في أكاديمية أفلاطون لمدة عشرين سنة
360	قيام يودوكسوس بصياغة نظرية الحركة الكوكبية الأولى
347	موت أفلاطون
342	تولي أرسطو مهمة تربية الإسكندر في مقدونيا
338	قيام فيليب الثاني المقدوني بإخضاع اليونان
336	موت فيليب، تولي الإسكندر للحكم
323 – 336	مغازي الإسكندر الأكبر
335	قيام أرسطو بتأسيس الليسيوم (المدرسة الثانوية) في أثينا
331	تأسيس الإسكندرية بمصر
323	موت الإسكندر/ بداية الحقبة الهلينستية (إلى نحو 312 م)
322	موت أرسطو
320	ظهور بيرو الاليسي، مؤسس الريبية (نزعة الشك)
306	قيام أبيقور بتأسيس المدرسة الأبيقورية في أثينا
300	قيام زينو السيتيومي بتأسيس المدرسة الرواقية في أثينا
100 – 300	عصر الإسكندرية الذهبي بوصفها مركز الثقافة الهلينستية/ تطور البحوث الإنسانية، العلوم، والفلك

295	عناصر إقليدس، تقنين الهندسة الكلاسيكية
280	بناء المتحف (الميوزيوم - الموزيون) في الإسكندرية
270	اقتراح ارستارخوس لنظرية مركزية الشمس
260	تدريس الريبية في الأكاديمية الأفلاطونية خلال القرنين التاليين
250	ترجمة الإنجيل العبري إلى اليونانية من قبل باحثين إسكندرانيين
240	ظهور أرخميدس، تطوير علوم الميكانيك والرياضيات الكلاسيكية
220	ظهور أبولونيوس البرغاوي، تقدم علمي الفلك والهندسة
146	قيام روما باجتياح اليونان
130	ظهور هيبارخوس، وضع الخريطة الشاملة الأولى للسماوات، تطوير كوزمولوجيا مركزية الأرض الكلاسيكية
63	قيام يوليوس قيصر بإصلاح التقويم/ محاكمة شيشرون لكاتيلين المتآمر
60	دي ربروم ناتورا لوكريتيوس يروّج لنظرية أبيقور الذرية عن الكون
58 - 48	يقوم قيصر باجتياح بلاد الغال، يهزم بومبي
45 - 44	مؤلفات شيشرون الفلسفية
44	اغتيال يوليوس قيصر
31	أغسطوس الأوكتافي يهزم أنطونيو وكيلوباترا/ بداية الأمبراطورية الرومانية
29	بدء ليفي بكتابة تاريخ روما
23	قصائد (مواويل) هوراس الغنائية
19	اينيادا فيرجيل
8 - 4 ق.م.	ميلاد يسوع الناصري
8 م	تحولات أوفيد
14	موت أغسطوس
15	علم فلك مانيليوس
23	جغرافية سترابو
29 - 30	موت يسوع
34	اهتداء بولس إلى المسيحية في طريقه إلى دمشق
40	ظهور فيلو الإسكندراني، إذابة اليهودية والأفلاطونية في بوتقة واحدة

48	موافقة مجلس الرسل في القدس على رسائل بولس الموجهة إلى الأغيار
60 – 50	كتابة رسائل بولس
68 – 64	استشهاد الرسولين بطرس وبولس على يد نيرون في روما/ حملة الاضطهاد الأولى ضد المسيحيين
70 – 64	إنجيل مرقص
70	قيام الرومان بتدمير الهيكل في القدس
80 – 70	إنجيلا متى ولوقا
100 – 90	إنجيل يوحنا
95	معهد الخطابة لكينيليان، تقنين التعليم الإنساني في روما
96	الظهور الأول لـ التربية المسيحية تمهيداً للتزاوج بين النزعة الإنسانية الكلاسيكية والمسيحية
100	مقدمة علم الحساب لنيكوماخوس
120 – 100	ازدهار الغنوسطية (العرفانية)
109	تاريخ تاكيتوس
110	ظهور بلوتارك، كتابة حيوات متوازية، سيرة حياة مقارنة لشخصيات بارزة يونانية ورومانية
120	ظهور ابكتتوس، واعظ أخلاقي رواقي
140	آلماغست وتيترابيبلوس بطليموس يصنفان الفلك والتنجيم
150	قيام الشهيد جوستان بالمزاوجة المبكرة بين المسيحية والأفلاطونية
161	ماركوس آوريليوس إمبراطوراً
170	ظهور جالينوس، تقدم علوم الطب
175	أقدم لائحة مقدسة موجودة للعهد الجديد
180	ضد الهرطقات لايرينايوس ينتقد الغنوسطية/ تولي كلمنت قيادة المدرسة المسيحية في الإسكندرية
190	ظهور سكستوس امبيريكوس، تلخيص الريبية الكلاسيكية
200	كوريوس هيرمتيكوم مجمع في الإسكندرية
203	أوريغن يخلف كلمنت في رئاسة المدرسة الحوارية (مدرسة الأسئلة والإجابات)

232	بدء أفلوطين في الإسكندرية سنوات الدراسة الإحدى عشرة مع آمونيوس ساكاس
235 – 285	اجتياح البرابرة للإمبراطورية الرومانية/ بدء الحالة التضخمية القاسية، انتشار الطاعون، التضاؤل السكاني
248	دفاع أوريغن في كونترا سلسوم عن المسيحية ضد المثقفين الوثنيين
250 – 260	تعرض المسيحيين لاضطهاد الإمبراطورين ديشاس وفاليريان
265	قيام أفلوطين بالكتابة والتعليم في روما، انبثاق الأفلاطونية الجديدة
301	قيام بروفيري بجمع تساعيات (اينيادات) أفلوطين
303	بدء حملة الاضطهاد الأخيرة والأقسى ضد المسيحيين في ظل ديوقليتيانُس
312	اهتداء قسطنطين إلى المسيحية
313	تأسيس مرسوم ميلانو للتسامح الديني مع المسيحية في الأمبراطورية الرومانية
324	التاريخ الكنسي ليوسبيوس، التاريخ الأول للكنيسة المسيحية
325	قيام مجلس نيقية الذي عقده قسطنطين بإقرار المذهب المسيحي الأصولي (الأرثوذكسي)
330	قيام قسطنطين بنقل العاصمة الأمبراطورية إلى القسطنطينية (بيزنطة)
354	ميلاد أوغسطين
361 – 363	جوليان المرتد يعيد الأمبراطورية الرومانية، لفترة وجيزة، إلى الوثنية
370	بدء الهون بشن غزواتهم الكبرى على أوروبا (حتى 453)
374	تولي آمبروز أسقفية ميلانو
382	شروع جيروم في ترجمة الإنجيل إلى اللغة اللاتينية
386	اهتداء أوغسطين إلى المسيحية
391	قيام تيودسيوس بحظر سائر العبادات الوثنية في الأمبراطورية الرومانية/ هدم معبد السرابيوم في الإسكندرية
400	اعترافات أوغسطين
410	قيام الفيزيقوط باستباحة روما
413 – 427	مدينة الرب لأوغسطين
415	موت هيباتيا في الإسكندرية

430 موت أوغسطين

439 استيلاء الفاندال على قرطاجة. خضوع الغرب لسيطرة البرابرة

476 نهاية الأمبراطورية الرومانية في الغرب

485 موت بروكلوس، آخر كبار الفلاسفة الوثنيين عند الإغريق

498 الفرنجة بقيادة كلوفيس يهتدون إلى المذهب الكاثوليكي

500 ظهور ديونيسيوس الآريوباغوسي، المسيحي الأفلاطوني الجديد

524 عزاء الفلسفة تأليف بويتيوس

529 قيام جوستنيان بإغلاق الأكاديمية الأفلاطونية في أثينا/ تأسيس بندكت للدير الأول في مونت كاسّينو

622 بداية الإسلام

731 التاريخ الكنسي للشعب الإنجليزي تأليف بيد الذي يعمم تأريخ الأحداث نسبة إلى ميلاد المسيح

732 نجاح شارل مارتل في وقف القوات الإسلامية بأوروبا في بواتييه

781 تولي ألْكوين قيادة النهضة الكارولنجية، إقراره دراسة سبعة فنون منهجاً وسيطياً أساسياً

800 تتويج شارلمان إمبراطوراً على الغرب

866 قيام جون سكوتوس أريغينا بالجمع بين المسيحية والأفلاطونية الجديدة في قسمة الطبيعة

1000 خضوع الجزء الأكبر من أوروبا لتأثير المسيحية

1054 إعلان الشرخ بين الكنيستين الغربية والشرقية

1077 تأمل معقولية الإيمان تأليف آنسلم

1090 قيام روسيلينوس بنشر المذهب الاسماني

1095 قيام أوربان الثاني بإطلاق الحملة الصليبية الأولى

1117 نعم ولا تأليف آبيلار

1130 قيام هيو السان فكتوري بكتابة الخلاصة الوسيطية الأولى

1150 بدء إعادة اكتشاف مؤلفات أرسطو في الغرب اللاتيني

1170 تأسيس جامعة باريس/ تطور مركزين فكريين في أكسفورد وكامبرج، تحول بلاط اليانور الأكيتانية في بواتييه إلى مركز لشعر التروبادور وأنموذج لحياة البلاط

1185	فن الحب الملكي تأليف آندري لو شابلين
1190	ظهور يواكيم الفواري صاحب فلسفة التاريخ الثالوثية
1194	الشروع في بناء كاتدرائية شارتر
1209	مبادرة فرنسيس الأسيسي إلى إطلاق الطريقة الفرنسيسكانية
1210	بارزيفال تأليف وولفرام فون ايكنباخ/ تريستان وايزولده تأليف غوتفريد فون سترابورغ
1215	توقيع الماغنا كارتا (الوثيقة العظمى)
1216	مبادرة دومنيك إلى إطلاق الطريقة الدومينكية
1225	ميلاد توما الإكويني
1245	بدء الإكويني بالتتلمذ على ألبرتوس ماغنوس في باريس
1247	بدء روجر بيكون بالبحوث التجريبية في أكسفورد
1260	تدشين كاتدرائية شارتر
1266	سطوع نجم سيغر البرابانتي في باريس
1266 - 1273	خلاصة لاهوتية تأليف توما الإكويني
1274	موت توما الإكويني
1280	رومان دو لا روز تأليف جان دو ميون
1300 - 1330	انتشار التصوف في حوض الراين، ظهور ميستر إكهارت
1304	ميلاد بترارك
1305	قيام دونز سكوتوس بممارسة التعليم في باريس
1309	انتقال البابوية إلى أفنيون (الأسر البابلي)
1310 - 1314	الكوميديا الإلهية تأليف دانتي
1319	قيام أوكم بممارسة التعليم في أكسفورد
1323	إضفاء صفة القداسة على توما الإكويني
1330 - 1350	انتشار فكر أوكم (الاسمانية) في أكسفورد وباريس
1335	نصب الساعة العامة القارعة الأولى في ميلانو
1337	بدء حرب المئة عام بين إنجلترا وفرنسا
1340	تولي بوريدان عمادة جامعة باريس
1341	تتويج بترارك شاعر بلاط على الكابيتولين في روما

1347 – 1351 اجتياح الطاعون لأوروبا

1353 ديكاميرون تأليف بوكاتشيو

1377 كتاب عن السماء والعالم تأليف الأورسمي دفاعاً عن الإمكانية النظرية لأرض متحركة

1378 الانشقاق الكبير والصراع بين بابوات متنافسين (حتى 1417)

1380 مهاجمة ويكليف للكنيسة على سوء توظيف العقيدة المتزمتة (الأصولية - الأرثوذكسية)

1400 حكايات كانتربري تأليف تشوسر

1404 عن الدراسات الليبرالية تأليف فيرغيريو، المعالجة الإنسانية الأولى لقضية التعليم

1415 حرق داعية الإصلاح الديني يان هوس بالنار

1429 تولي جان دارك قيادة الفرنسيين ضد الإنجليز/ تاريخ فلورنسة تأليف بروني رائداً في التأريخ النهضوي

1434 تولي كوسيمو دو مديتشي للسلطة في فلورنسة

1435 قيام آلبرتي في حول الرسم - بمنهجة مبادئ المنظور

1440 عن جهالة الراسخين في العلم تأليف نيكولاس من كوسا/ حول الرب الحقيقي تأليف فالا

1452 ميلاد ليوناردو دافنتشي

1453 سقوط القسطنطينية بيد الأتراك العثمانيين، نهاية الأمبراطورية البيزنطية

1455 إنتاج إنجيل غوتنبرغ، اندلاع ثورة الطباعة

1462 تولي فيتشينو رئاسة أكاديمية فلورنسة الأفلاطونية

1469 ارتقاء لورنزو الاستثنائي في فلورنسة

1470 إتمام فيتشينو لأولى ترجمات حوارات أفلاطون إلى اللاتينية

1473 ميلاد كوبرنيك

1482 لاهوت أفلاطوني تأليف فيتشينو

1483 ميلاد لوثر/ عذراء الصخور لليوناردو

1485 ميلاد فينوس لبونيتشلي

1486 خطاب عن كرامة الإنسان تأليف بيكو

1492	وصول كولومبوس إلى أمريكا
1497	وصول فاسكو دا غاما إلى الهند/ قيام كوبرنيك المتابع للدراسة في إيطاليا بالرصد الفلكي الأول
1498	العشاء الأخير لليوناردو
1504	داود لمايكلانجلو
1506	الشروع في إقامة باسيليقا بطرس في روما في عهد برامنته
1508	آداغيا تأليف ايراسموس
1508 – 1511	مدرسة أثينا، بارناسوس، انتصار الكنيسة لرافاييل
1508 – 1512	سقف كنيسة البابا سكستوس لمايكلانجلو
1512 – 1514	تعليقات كوبرنيك، المخطط الأول لنظرية مركزية الشمس
1513	الأمير تأليف ماكيافيلي
1513 – 1514	الفارس، الموت والشيطان، القديس جيروم في مكتبه، الميلانخوليا الأولى لدورر
1516	اليوتوبيا تأليف توماس مور/ ترجمة إيراسموس للعهد الجديد إلى اللاتينية
1517	قيام لوثر بإعلان خمس وتسعين أطروحة في فتنبرغ/ بدء الإصلاح الديني
1519	عن الحرية المسيحية تأليف لوثر
1521	طرد لوثر من الكنيسة وتحديه للمجلس الإمبراطوري في فورمز
1524	دفاع أيراسموس عن حرية الإرادة ضد لوثر
1527	قيام باراسيلوس بالتدريس في بازل
1528	المتملق تأليف كاستليونه
1530	اعتراف ميلانشون بالكنائس اللوثرية في أوغسبرغ
1532	بانتا غرويل تأليف رابليه
1534	قيام هنري الثامن بإصدار إرادة سامية تلغي السيطرة البابوية/ إتمام لوثر لترجمة الإنجيل إلى الألمانية
1535	الممارسات الروحية تأليف أغناطيوس اللويولي
1536	مؤسسات الدين المسيحي تأليف كالفن

1540 قيام لويولا بتأسيس جمعية يسوع/ ناراتيوبريما تأليف رتيكوس، أول كتاب منشور متضمن لوصف نظرية كوبرنيك

1541 الحكم الأخير لمايكلانجلو

1542 تأسيس محكمة تفتيش روما

1543 دي ريفوليوسينيبوس اوربيوم كوإلستيوم تأليف كوبرنيك/ عن بنية جسم الإنسان تأليف فيساليوس

1545 - 1563 مجلس ترنت، انطلاق حركة الإصلاح المضاد

1550 حيوات الفنانين تأليف فاساري

1554 كتاب القداديس الأول تأليف بالسترينا

1564 ميلاد غاليليو، شيكسبير

1567 قيام تيريزا الأفيلاوية ويوحنا الصليبي بدفع عجلة الإصلاح الكرملي قُدُماً

1572 قيام تيكو براهه برصد المستشعر الفائق

1580 مقالات مونتاني

1582 اعتماد الإصلاح الغريغوري للتقويم

1584 عن الكون والعوالم اللانهائية تأليف برونو

1590 هنري السادس تأليف شيكسبير

1596 ميلاد ديكارت/ متيريو كوزموغرافيكوم تأليف كبلر/ فيري كوين تأليف سبنسر

1597 مقالات بيكون

1600 هاملت تأليف شيكسبير/ إعدام غيوردانو برونو بتهمة الهرطقة من قبل محكمة التفتيش/ عن المغناطيس تأليف جلبرت

1602 عما هو أكثر رسوخاً من أسس التنجيم تأليف كبلر

1605 دفع المعرفة إلى الأمام تأليف بيكون/ دون كيشوت تأليف سيرفانتيس

1607 اورفيو مونتفيردي

1609 علم الفلك الجديد تأليف كبلر، القانونان الأولان لحركة الكواكب

1610 قيام غاليليو بإعلان اكتشافات تلسكوبية في سيديروس نونكيوس

1611 ترجمة الملك جيمس للإنجيل إلى الإنجليزية/ العاصفة تأليف شيكسبير

1616 قيام الكنيسة الكاثوليكية بإعلان النظرية الكوبرنيكية «زائفة وخاطئة»

1618 - 1648 حرب السنوات الثلاثين

1619 هارمونيا موندي تأليف كبلر، القانون الثالث لحركة الكواكب/ بوح ديكارت الرؤيوي بعلم جديد

1620 نوفوم أورغانوم تأليف بيكون

1623 آسّاير تأليف غاليليو/ ميستيريوم ماغنوم تأليف بوهمه

1628 عن حركة القلب والدم في الحيوانات تأليف هارفي

1632 حوار حول النظامين العالميين الرئيسين تأليف غاليليو

1633 محكمة التفتيش تدين غاليليو

1635 تأسيس الأكاديمية الفرنسية

1636 تأسيس كلية هارفارد

1637 خطاب حول المنهج تأليف ديكارت/ لوسيد تأليف كورني

1638 علمان جديدان تأليف غاليليو

1640 أوغسطينوس تأليف يانسن، بداية اليانسنية في فرنسا

1642 - 1648 الحرب الأهلية الإنجليزية

1644 مبادئ الفلسفة تأليف ديكارت/ آريوباغيتيكا تأليف ملتون

1647 التنجيم المسيحي تأليف ليلي

1648 سلام وستفاليا يضع حداً لحرب الأعوام الثلاثين

1651 التنين (اللوياثان) تأليف هوبز

1660 تأسيس الجمعية الملكية/ تجارب فيزيائية - ميكانيكية جديدة تأليف بويل

1664 طرطوف تأليف موليير

1665 - 1666 قيام نيوتن باكتشافات علمية مبكرة وتطوير حساب التفاضل

1666 قيام هوك بشرح النظرية الميكانيكية لحركة الكواكب/ تأسيس أكاديمية العلوم (الفرنسية)

1667 الفردوس المفقود تأليف ملتون

1670 أفكار تأليف باسكال

1675 انتشار الورع الإنجيلي في ألمانيا

1677 الأخلاق تأليف سبينوزا/ فايدرا تأليف راسين/ اكتشاف ليوفنهويك للعضويات المايكروسكوبية

1678 تقدم الحاج تأليف بونيان/ التاريخ النقدي للعهد القديم تأليف سايمون رائد النقد النصي للإنجيل/ قيام هويغنز بطرح نظرية الأمواج الضوئية

1687 المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية تأليف نيوتن/ بدء الشجار بين القدماء والحديثين في الأكاديمية الفرنسية

1688 – 1689 الثورة المجيدة في إنجلترا

1690 مقالة حول الفهم الإنساني، بحثان عن الحكم المدني تأليف لوك

1697 القاموس التاريخي والنقدي تأليف بايله

1704 البصريات تأليف نيوتن

1710 مبادئ المعرفة الإنسانية تأليف بيركلي

1714 المونادولوجيا تأليف لايبنتز

1719 روبنسون كروزو تأليف ديفو

1721 رسائل فارسية تأليف مونتسكيو

1724 آلام المسيح كما صورها القديس يوحنا موسيقا باخ

1725 العلم الجديد تأليف فيكو

1726 رحلات غليفر تأليف سويفت

1734 رسائل فلسفية تأليف فولتير/ مقال عن الإنسان تأليف بوب/ ظهور جوناثان ادواردز، بدء الصحوة الكبرى في المستعمرات الأمريكية

1735 نظام الطبيعة تأليف لينايوس

1738 إطلاق وسلي للإحياء المنهجي في إنجلترا

1740 باميلا تأليف ريتشاردسون

1741 المسيح لهاندل

1747 الإنسان الآلي تأليف لا متري

1748 بحث حول فهم الإنسان تأليف هيوم/ روح القوانين تأليف مونتسكيو

1749 ميلاد غوته/ توم جونز تأليف فيلدنغ

1750 خطاب عن العلوم والفنون تأليف روسو

1751 شروع الموسوعة في الصدور بإشراف ديدرو ودالامبير/ تجارب وملاحظات كهربائية تأليف فرانكلين

1755 قاموس اللغة الإنجليزية تأليف جونسون

1756 مقالة عن أخلاق الأمم وعاداتها تأليف فولتير

1759 تريسترام شاندي تأليف شتيرن/ كانديد تأليف فولتير

1762 اميل، العقد الاجتماعي تأليف روسو

1764 تاريخ الفن القديم تأليف ونكمان، إعادة إيقاظ التذوق الأوروبي للفن والثقافة اليونانيين الكلاسيكيين

1769 - 1770 ميلاد بتهوفن، هيغل، نابليون، هولدرلن، ووردزوورث

1770 نظام الطبيعة تأليف هولباخ

1771 الدين المسيحي الصحيح تأليف سفيدنبورغ

1774 آلام فيرتر الشاب تأليف غوته

1775 بدء الثورة الأمريكية

1776 قيام جفرسون وآخرين بصياغة مشروع إعلان الاستقلال/ ثروة الأمم تأليف آدم سميث/ انحطاط الأمبراطورية الرومانية وسقوطها تأليف غيبون

1778 أحقاب الطبيعة تأليف بوفون

1779 حوار حول الدين الطبيعي تأليف هيوم

1780 تعليم الجنس البشري تأليف لسنغ

1781 نقد العقل المحض تأليف كانط/ اكتشاف هيرشل لأورانوس، أول الكواكب الجديدة منذ القدم

1784 أفكار من أجل فلسفة لتاريخ البشرية تأليف هيردر

1787 دون جيوفاني لموزارت

1787 - 1788 أوراق الفيدرالية تأليف ماديسون، هاملتون، وجي

1788 نقد العقل العملي تأليف كانط/ سيمفونية جوبيتر لموزارت

1789 اندلاع الثورة الفرنسية/ إعلان حقوق الإنسان والمواطن، أغاني البراءة تأليف بليك/ خطاب أولي عن الكيمياء تأليف لافوازييه

1790 تحول النباتات تأليف غوته/ نقد ملكة الحكم تأليف كانط/ تأملات حول الثورة في فرنسا تأليف بليك

1792 دفاعاً عن حقوق المرأة تأليف وولستونكرافت

1793 التوفيق بين النعيم والجحيم تأليف بليك

1795 رسائل حول التثقيف الجمالي للبشر تأليف شيلر/ نبذة عن صورة تاريخية لتقدم عقل الإنسان تأليف كوندورسيه/ نظرية الأرض تأليف هوتّون

1796 عرض نظام العالم تأليف لابلاس

1797 هايبريون تأليف هولدرلن

1798 قصائد غنائية رعوية تأليف ووردزوورث وكولريج/ مباشرة الأخوين شلغل في إصدار فصلية أثينايوم الرومنطيقية/ مقال عن مبدأ السكان تأليف مالتوس

1799 تولي نابليون منصب القنصل الأول في فرنسا/ عن الدين: خطب موجهة إلى محتقريه المثقفين تأليف شلايرماخر

1800 رسالة الإنسان تأليف فيخته/ نظام المثالية المتعالية تأليف شلنغ

1802 هاينريش فون أفتردنغن تأليف نوفاليس

1803 اقتراح دالتون لنظرية المادة الذرية

1803 – 1804 سيمفونية إيرويكا لبتهوفن

1807 فنومينولوجيا العقل تأليف هيغل/ موّال: مناجاة الخلود تأليف ووردزوورث

1808 فاوست 1 تأليف غوته

1809 فلسفة علم الحيوان تأليف لامارك

1810 حول ألمانيا تأليف دي شتايل

1813 الكبرياء والهوى تأليف أوستن

1814 المتردد تأليف سكوت

1815 واترلو، مؤتمر فيينا

1817 قصائد كيتس/ سيرة الأدب تأليف كولريج/ مبادئ الاقتصاد السياسي وفرض الضرائب تأليف ريكاردو موسوعة العلوم الفلسفية تأليف هيغل

1819 العالم إرادة وفكرة تأليف شوبنهاور

1820 بروميثيوس طليقاً تأليف شلي

1822 دي لامور تأليف ستاندال/ نظرية الحرارة التحليلية تأليف فورييه

1824 سيمفونية بتهوفن التاسعة/ دون جوان تأليف بايرون/ افتراض غوس لهندسة غير إقليدية
1829 شروع بلزاك في كتابة الكوميديا الإنسانية
1830 الأحمر والأسود تأليف ستاندال/ مسار الفلسفة الموضوعية تأليف كونت/ سيمفونية الخيال لبيرليوز
1831 يوجين أنيغن تأليف بوشكين/ نوتردام باريس، أوراق الخريف تأليف هوغو/ قيام فارادي باكتشاف التأثير الكهرمغنطيسي/ بدء دارون رحلة خمس سنوات عن بيغل
1832 فاوست 2 تأليف غوته/ انديانا تأليف جورج ساند
1833 مبدأ الجيولوجيا تأليف ليل/ أسفار إيمرسون إلى أوروبا، لقاؤه كولريج وكارلايل
1834 سارتون ريسارتوس تأليف كارلايل
1835 معاينة نقدية لحياة يسوع تأليف شتراوس/ عن الديمقراطية في أمريكا تأليف توكفيل/ قيام باباج بصياغة فكرة آلة احتساب رقمية
1836 تمخض طبيعة إيمرسون عن تدشين نزعة التعالي أو التسامي (الترانسدنتاليزم)
1837 خطاب «الباحث الأمريكي» لإيمرسون/ أوراق بيكوبيك تأليف دكنز
1841 جوهر المسيحية تأليف فيورباخ
1843 إما/أو، الخوف والرعشة تأليف كيركغارد/ نظام المنطق تأليف مِلْ/ الرسامون الحديثون تأليف رسكين
1844 ميلاد نيتشه/ مقالات إيمرسون
1845 المرأة في القرن التاسع عشر تأليف فولر/ حكايات تأليف بو/ العائلة المقدسة تأليف ماركس وانجلز
1848 البيان الشيوعي تأليف ماركس وانجلز/ تفجير الثورات في طول أوروبا وعرضها/ بدء حركة المطالبة بحق النساء في الانتخاب في الولايات المتحدة
1850 قيام كلاوسيوس بصياغة مفهوم العطالة، القانون الثاني للديناميك الحراري/ الحرف القرمزي تأليف هوثورن
1851 موبي ديك تأليف ملفيل/ المعرض الكبير في لندن

1854 والدن تأليف ثورو

1855 أوراق العشب تأليف ويتمان

1857 مدام بوفاري تأليف فلوبير/ أزهار الشر تأليف بودلير

1858 قيام داروين ووالاس بطرح نظرية الاصطفاء الطبيعي

1859 أصل الأنواع تأليف داروين/ عن الحرية تأليف مل/ تريستان وايزولده لفاغنر

1860 حضارة النهضة في إيطاليا تأليف بوركهاردت/ مناقشة أكسفورد لموضوع التطور بين ولبرفورس وهوكسلي

1861 حق الأم تأليف باكهوفن

1861 – 1865 الحرب الأهلية الأمريكية

1862 البؤساء تأليف هوغو

1863 إعلان تحرير العبيد، خطاب لنكولن في غتيسبورغ

1865 قيام مندل بطرح نظرية الوراثة الجينية

1866 المورفولوجيا العامة للعضويات تأليف هكل/ الجريمة والعقاب تأليف دوستويفسكي

1867 رأس المال تأليف ماركس

1869 الحرب والسلم تأليف تولستوي/ الثقافة والفوضى تأليف آرنولد

1871 أصل الإنسان تأليف داروين

1872 ميلاد التراجيديا تأليف نيتشه/ انطباعات: الشروق تأليف مونيه/ المسار الوسط تأليف جي إليوت

1873 بحث عن الكهرباء والمغناطيسية تأليف ماكسويل

1875 مبادرة بلافاتسكي إلى تأسيس جمعية أصدقاء التنظير

1877 قيام بيرس بنشر المقالات الأولى حول الذرائعية (البراغماتية)

1879 اختراع أديسون للمصباح الكهربائي/ إطلاق فرجه للمنطق الحديث/ بيت الدمى تأليف ابسن

1880 الإخوة كارامازوف تأليف دوستويفسكي

1881 التاريخ الكوني تأليف رانكه

1883 مدخل إلى العلوم الإنسانية تأليف دلثي

1883 - 1884	هكذا تكلم زرادشت تأليف نيتشه
1884	هكلبري فين تأليف توين
1886	إشراقات تأليف رامبو/ بعد الخير والشر تأليف نيتشه/ تحليل الأحاسيس تأليف ماخ
1887	تجربة متيشلسون - مورلي
1889	ليلة نجماء لفان غوخ
1890	مبادئ السايكولوجيا تأليف وليم جيمس/ الغصن الذهبي لفريزر
193	المظهر والواقع تأليف برادلي
1894	فلسفة الحرية تأليف شتاينر/ ملكوت الرب في داخلك تأليف تولستوي/ مبادئ الميكانيك تأليف هيرتز
1895	أهمية أن تكون جاداً (إيرنست) تأليف وايلد/ قواعد المنهج السوسيولوجي تأليف دوركهايم
1896	قيام بكرل باكتشاف النشاط الإشعاعي في اليورانيوم/ اوبوروا تأليف جاري/ بحيرة البجع تأليف تشيخوف
1897	إرادة الإيمان تأليف جيمس
1898	لوحات مونت سان فكتوار لسيزان
1900	موت نيتشه/ تفسير الأحلام تأليف فرويد/ قيام بلانك بإطلاق فيزياء الكم/ تمخض معاينات منطقية لهوسرل عن إطلاق الفنومينولوجيا/ إعادة اكتشاف المورثات المندلية
1901	السفراء تأليف هنري جيمس
1902	تباينات التجربة الدينية تأليف وليم جيمس
1903	دحض المثالية ومبدأ الأخلاق تأليف مور/ الإنسان والسوبرمان تأليف شو/ قيام الأخوين رايت بأول تحليق جوي
1905	أوراق آينشتاين عن النسبية الخاصة، تأثير التصوير الكهربائي، حركة براون/ ثلاث مقالات عن الجنس تأليف فرويد/ الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية تأليف فيبر
1906	نظرية الفيزياء تأليف دوهم/ نجاح غاندي في تطوير فلسفة الحركية القائمة على اللاعنف

1907 الذرائعية (البراغماتية) تأليف وليم جيمس/ تطور الإبداع تأليف بيرغسون/ حسناء الأفنيون لبيكاسو/ خلاصة بوذية ماهايانا تأليف سوزوكي تعرّف الغرب على البوذية

1909 أول أعمال شوينبرغ اللانغمية

1910 - 1913 المبادئ الرياضية تأليف رسل ووايتهد

1912 سايكولوجيا اللاوعي تأليف يونغ، افتراق عن فرويد/ طرح فَغْنَر لنظرية الانزياح القاري

1913 قيام شتاينر بالتأسيس للانتروبوسوفي/ طقس الربيع لسترافنسكي/ البحث عن الزمن المفقود تأليف بروست/ أبناء وعشاق تأليف لورنس/ المذاق المأساوي للحياة تأليف أونامونو/ مشكلة المسيحية تأليف رويس/ شروع فورد في الإنتاج الموسع للسيارات

1914 صورة فنان في شبابه تأليف جويس/ المحاكمة تأليف كافكا

1914 - 1918 الحرب العالمية الأولى

1915 مبحث اللسانيات العامة تأليف سوسور

1916 نظرية النسبية العامة لآينشتاين

1917 فكرة المقدس تأليف أوتو/ الثورة الروسية

1918 انحطاط الغرب تأليف شبنغلر

1919 إثبات نظرية النسبية العامة تجريبياً/ السايكولوجيا من وجهة نظر سلوكية تأليف واطسون/ رسالة إلى الرومان تأليف بارت

1920 المجيء الثاني» تأليف ييتس/ بعد مبدأ المتعة تأليف فرويد/ البث الإذاعي الأول

1921 تحليل العقل تأليف رسل/ تراكتوس لوجيكو - فيلوسوفيكوس تأليف فتغنشتاين

1922 الأرض اليباب تأليف تي اس إليوت/ عوليس تأليف جويس/ الاقتصاد والمجتمع تأليف فيبر

1923 مراثي دوينو تأليف ريكله/ التناغم تأليف دبليو ستفنس/ الأنا والهو تأليف فرويد/ أنا وأنت يا صاحب الجلال تأليف بوبر/ الريبية والإيمان الحيواني تأليف سانتايانا/ الانعكاسات المشروطة تأليف بافلوف

1924	ملكة الحكمة والمحاكمة عند الطفل تأليف بياجيه/ صدمة الولادة تأليف رانك/ جبل السحر تأليف مان
1925	رؤيا تأليف ييتس/ التجربة والطبيعة تأليف ديوي/ العلم والعالم الحديث تأليف وايتهد
1926	قيام شرودنغر بتطوير معادلة الأمواج الكامنة في ميكانيك الكم
1927	قيام هايزنبرغ بصياغة مبدأ اللايقين/ قيام بوهر بصياغة مبدأ التكامل/ قيام لاميتر بطرح نظرية الضربة الكبرى (البيغ - بانغ)/ الوجود والزمن تأليف هايدغر/ وظيفة العضوية تأليف رايش/ مستقبل أحد الأوهام تأليف فرويد/ دير ستبنوولف تأليف هيسّه
1928	البرج تأليف ييتس/ البنية المنطقية للعالم تأليف كارناب/ المشكلة الروحية للإنسان الحديث تأليف يونغ
1929	العملية والواقع تأليف وايتهد/ بيان حلقة فيينا: التصور العلمي للعالم/ الصوت والحنق تأليف فوكنر/ غرفة خاصة تأليف وولف
1930	الحضارة ومنغصاتها تأليف فرويد/ تمرد الجماهير تأليف أورتيغا ي غاسيت/ تاريخ الإنسان والإيمان تأليف بلتمان
1931	إثبات نظرية غودل لعدم قابلية تحديد الأطروحات في المنظومات الرياضية المرسمة/ فلسفة الأشكال الرمزية تأليف كاسّيريه
1932	الفلسفة تأليف ياسبرز/ التحليل النفسي للأطفال تأليف كلاين
1933	وصول هتلر إلى السلطة في ألمانيا
1934	دراسة للتاريخ تأليف توينبي/ منطق الاكتشاف العلمي تأليف بوبر/ الأنموذج الأصلي للاوعي الجماعي تأليف يونغ/ التقنيات والحضارة تأليف ممفورد
1936	سلسلة الوجود العظيمة تأليف لفجوي/ اللغة، الحقيقة والمنطق تأليف آير/ النظرية العامة للاستخدام، الفائدة والمال تأليف كينز
1937	الأنا وآليات الدفاع تأليف آنا فرويد/ عن الأرقام القابلة للاحتساب تأليف تورنغ
1938	غاليليو تأليف بريخت/ اكتشاف انشطار الذرة/ الغثيان تأليف سارتر
1939	موت فرويد
1939 - 1945	الحرب العالمية الثانية، الهولوكوست (المحرقة)
1940	مقالة عن الميتافيزيقا تأليف كولنغوود

1941 طبيعة الإنسان ومصيره تأليف نيبور/ الهروب من الحرية تأليف فروم/ فيكيونيس لبورغيس

1942 الغريب وأسطورة سبزيف تأليف كامو

1943 الوجود والعدم تأليف سارتر أربع رباعيات تأليف إليوت

1945 فنومينولوجيا الإدراك تأليف ميرلو - بونتي/ ما الحياة؟ تأليف شرويدنغر/ إلقاء قنابل ذرية على هيروشيما وناغازاكي/ تأسيس الأمم المتحدة

1946 - 1948 بداية الحرب الباردة/ صعود البث التلفزيوني العام/ تطوير الجيل الأول من الحواسيب الرقمية الإلكترونية

1947 أولى لوحات بولوك بالتقطير

1948 السيبرنطيقا تأليف فينر/ النسبية السماوية تأليف هارتشورن/ الإلهة البيضاء تأليف غريفز الجيل ذو الطبقات السبع تأليف ميرتون

1949 1948 تأليف أورويل/ أسطورة العودة الأبدية تأليف إلياده/ البطل ذو الوجوه الألف تأليف كامبل/ الجنس الثاني دوبوفوار

1950 الإعلان البابوي لصعود مريم

1951 اللاهوت المنهجي تأليف تيليتش/ رسائل وأوراق من السجن تأليف بونهويفر/ عقيدتان جامدتان للتجريبية تأليف كوين

1952 انتظار غودو تأليف بيكيت/ رد على أيوب، التزامن تأليف يونغ

1953 تحقيقات فلسفية تأليف فتغنشتاين/ مقدمة الميتافيزيقا تأليف هايدغر/ العلم وسلوك الإنسان تأليف سكنر/ نجاح واطسون وكريك في اكتشاف الحمض النووي (الدي ان ايه)

1954 أبواب الإدراك تأليف هوكسلي/ تحقيقات لاهوتية تأليف راهنر/ العلم والحضارة في الصين تأليف نيدهام

1955 ظاهرة الإنسان تأليف تايلهارد دوشاردان/ إيروس والحضارة تأليف ماركوزه/ النباح تأليف عنسبرغ

1956 قيام بيتسون وآخرين بصياغة نظرية المأزق المزدوج

1957 البنى المتساوقة تأليف تشومسكي/ إنقاذ المظاهر تأليف بارفيلد/ طريقة زين (البوذية) تأليف واط/ إطلاق قمر صناعي

1958 الانتروبولوجيا البنيوية تأليف ليفي شتراوس/ المعرفة الشخصية تأليف بولاني

1959 العيش ضد الموت تأليف براون/ ثقافتان والثورة العلمية تأليف سنو

1960 الحقيقة والمنهج تأليف غادامر/ الكلمة والشيء تأليف كوين

1960 - 1972 صعود حركة الحقوق المدنية، الحركة الطالبية، الحركة النسوية، حركة البيئة، الثقافة المضادة

1962 بنية الثورات العلمية تأليف كون/ احتمالات وتفنيدات تأليف بوبر/ ذكريات، أحلام، تأملات تأليف يونغ/ نحو سايكولوجيا الوجود تأليف مارلو/ الربيع الصامت تأليف كارسون/ مجرة غوتنبرغ تأليف ماكلوهان/ طرح هيس لفرضية نشر قاع البحر/ بدء المجلس الثاني للفاتيكان/ تأسيس معهد إيسالن، صعود حركة الطاقة الإنسانية، تجارب المخدرات مع ليري وآلبرت في هارفارد/ صعود ديلان، الخنافس، الحجارة المتدحرجة (رولنغ ستونز)/ مبادرة طلاب حركة المجتمع الديمقراطي إلى تبني بيان بورت هيورون

1963 مسيرة الحقوق المدنية، خطاب مارتن لوثر كنغ: «يراودني حلم»/ قداسة الأنثى تأليف فريدان/ قيام اي ان لورنز بنشر المقالة الأولى عن نظرية الفوضى

1964 بدء حركة حرية الكلام في بيركلي/ اكتشاف بنزياس للإشعاع الكوني الخلفي ومبادرة ولسن إلى تأييد نظرية الضربة الكبرى (البينغ - بانغ)/ قيام غل - مان وزفايغ بافتراض الجسيمات الافتراضية/ التطور الديني تأليف بيلّاه/ مقالات نقدية تأليف بارت/ سيرة مالكولم اكس الذاتية

1965 تصعيد حرب الولايات المتحدة في فيتنام/ المدينة العلمانية تأليف كوكس/ مقابلة هايدغر الأخيرة في الدير شبيغل

1966 النظرية الثورية وموت الرب تأليف آلتيزر وهاملتون، العلم والبقاء تأليف كومنر/ كتابات تأليف لاكان/ نظرية بيل اللامحلية

1967 سياسة التجربة تأليف لانغ/ النص والاختلاف تأليف دريدا/ الجذور التاريخية لأزمتنا البيئية تأليف وايت

1968 المعرفة واهتمامات البشر تأليف هابرماس/ النقد ومنهجية برامج البحث العلمي تأليف لاكاتوس/ نظرية المنظومات العامة تأليف فون بيرتا لانفي/ تعاليم دون جوان تأليف كاستنيدا/ كاتالوج الأرض كلها تأليف براند/ القنبلة السكانية تأليف إيرليخ

1968 – 1970	ثورة الطلاب، حركة مناهضة الحرب، الثقافة المضادة في الأوج
1969	نزول رواد فضاء على سطح القمر/ قيام لفلوك بطرح نظرية غايا/ صياغة الثقافة المضادة تأليف روزاك/ السياسة الجنسية تأليف ميلت/ عزلة الصحراء تأليف آبي/ حرفية علاج الجشتالت تأليف بيرل/ علم الدلالة - تأليف كريستيفا/ تضارب التفسيرات تأليف ركور
1970	أول يوم أرض/ أبعد من الإيمان تأليف بيلّاه
1971	لاهوت التحرير تأليف غوتييريز/ أجسادنا، أنفسنا من الكتب الجماعية الصحية لنساء بوسطن/ لغات الدماغ تأليف بريبرام/ على حافة التاريخ تأليف تومبسون
1972	خطوات نحو ايكولوجيا العقل تأليف بيتسون/ حدود النمو تأليف ميدو
1973	الصغير هو الجميل تأليف شوماخر/ تفسير الثقافات تأليف غيرتس/ أبعد من الرب الأب لدالي/ حركات البيئة الضحلة والعميقة تأليف نايس
1974	الدين والجنوسة تأليف رويتر/ الاهات أوروبا القديمة وآلهتها تأليف غيمبوتاس
1975	مجالات لاوعي الإنسان تأليف غروف/ إعادة النظر في السايكولوجيا تأليف هلمان/ الطاو والفيزياء تأليف كابرا/ السوسيوبيولوجيا تأليف ولسن/ تحرير الحيوان تأليف سنجر/ ضد المنهج تأليف فيرآبند
1978	طرق صنع العالم تأليف غودمان/ إعادة إنتاج الأمومة تأليف تشودوروف
1979	الفلسفة ومرآة الطبيعة تأليف رورتي
1980	ظهور الحواسيب الشخصية/ تطوير التكنولوجيا الحيوية/ الكلية والنظام الكامن تأليف بوهم/ من الكينونة إلى الصيرورة تأليف بريغوغين/ موت الطبيعة تأليف ميرتشانت
1981	علم جديد للحياة تأليف شلدريك
1982	بصوت مختلف تأليف غلّيغان/ إثبات تجربة المنظور لنظرية بل/ مصير الأرض تأليف شل
1983	اكتشاف جزيئات دبليو وزد (W & Z)
1984	حالة ما بعد الحداثة تأليف ليوتار
1985	تأملات حول الجنس والعلم تأليف كلر/ مبادرة غورباتشوف إلى إطلاق البريسترويكا - في الاتحاد السوفيتي
1985 – 1990	صعود سريع للوعي العام بالأزمة البيئية لكوكب الأرض
1989 – 1990	نهاية الحرب الباردة، انهيار النظام الشيوعي في أوروبا الشرقية

الهوامش

تمهيد

إن تعليقاً تمهيدياً بات مطلوباً، لأن قضية الجنس منطوية اليوم على أهمية خاصة، ولأن هذه القضية ذات تأثير مباشر في الرواية الحالية. ففي قصة تاريخية كهذه، من شأن التمييز بين وجهة نظر المؤلف من جهة ووجهات النظر المختلفة التي يتولى (تتولى) وصفها من الجهة المقابلة، أن يكون قابلاً للطمس أو الإغفال أحياناً، بما قد يبقي ملاحظة توضيحية مسبقة ما ذات قيمة. مثل آخرين كثيرين، لا أرى أي مبرر لقيام كاتب اليوم باستخدام كلمة «رجل» [مان] أو «جنس الرجال» [مانكايند]، أو الضمائر الدالة عليها مثل «هو» و«ـه» لدى الحديث مباشرةً عن جنس البشر أو الفرد الإنساني كما في «مصير الإنسان» أو «علاقة الإنسان بالبيئة» أو أي تعابير مشابهة. أسلّم بأن كثيرين من الكتاب والباحثين المسؤولين - من الرجال في المقام الأول، ومن النساء أيضاً - يستمرون في استخدام العبارات بالطريقة المشار إليها، وأنا أقدر مدى صعوبة تغيير عادات ذات جذور عميقة، إلا أنني لا أعتقد أن مثل هذا الاستخدام سيبقى، على المدى الطويل، جديراً بالدفاع عنه لأسباب لا تعدو كونها أسلوبية (اختصاراً، رشاقة، صرامة بلاغية، تقليداً). لعل الدافع، وهو جدير في حد ذاته، لا يكفي لتسويغ الاستبعاد المضمر للنصف الأنثوي من الجنس البشري.

غير أن مثل هذا الاستخدام يبقى ملائماً - وضرورياً، في الحقيقة، التماساً للدقة على الصعيدين الدلالي والتاريخي - حين تكون المهمة متركزة تحديداً على نطاق نمط التفكير، والنظرة العالمية، والصورة الإنسانية لدى أكثرية الشخصيات الرئيسة في الفكر الغربي منذ أيام اليونانيين إلى زمن قريب جداً. فالتراث الفكري الغربي بقي، خلال الجزء الأكبر من وجوده، تقليداً أحادي الخط دون أي لبس. وباطراد قلما نستطيع تقديره الآن، جرى تشكيل ذاك التراث وتقنينه، على نحوٍ شبه حصري، من قبل رجال يكتبون عن رجال، بما أفضى إلى افتراض أن النظرة الذكورية، وإن على نحوٍ مضمر، هي النظرة «الطبيعية». ولعل من غير المصادفة أن تلك ظلت سمة مميزة

لسائـر اللغات الأساسية، التي تطور الـتراث الفكري الغربي في إطارها، قديمة كانت أم حديثـة، مشيرة إلى جنس البشر والكائن الإنساني بكلمات مذكرة من حيث اللفظ كمـا على صعيد المعنـى، بدرجات مختلفـة (انتروبوس باليونانية، هومـو باللاتينية، لومو بالإيطالية، لوم بالفرنسية، إل هومبره بالإسبانية، تشلفيك بالروسية، دير منش بالألمانيـة، رجل [إنسان لا إنسانة] بالإنجليزية). ثمـة فيض من التعقيدات في تحليل هـذه النزعات: فلكل لغة أعرافها القواعدية على صعيد الجنس، إضافةً إلى ميزاتها، لونياتها،ونبراتهـا الدلاليـة الخاصة؛ والكلمـات المختلفة في السياقـات المتباينة تشي بدرجـات وأشـكال متغايرة من الاشتمال أو الانحياز؛ ومـن شأن جميع هذه المتغيرات أن تختلـف بـين كاتب وآخر ومن حقبـة تاريخية إلى أخرى. غير أن مـا يبقى ثابتاً في جميع هذه التعقيدات هو نوع من الانحياز اللغوي الذكوري الصريح الذي ظل متجذراً ومتأصـلاً افتراضياً في مسـيرة تقدم النظرات - العالمية التي تتـم مناقشتها في هذا الكتاب. لعل من الممكن استئصال ذلك الانحياز دون تشويه المعنى والبنية الجوهريين لجملـة وجهات النظـر الثقافية تلك. وهذا الانحياز لا يمثـل خصوصية لغوية منعزلة وحسب؛ لعله، بالأحرى، تعبير لغوي من نزوع ذكوري عميق الجذور ومنهجي، وإن بقي لاشعورياً عموماً، في طابع العقل الغربي ومزاجه.

حـين أقدم المفكرون والكتـاب الكبار في الماضي على استخدام كلمة «إنسان» أو أي عبـارة ذات دلالة مذكرة تعبيراً عن الجنس البشـري - كما في أصل الإنسان (داروِن 1871)، أو «خطـاب عن كرامة الإنسان» (بيكو ديـلا ميراندولا، 1486)، أو «المشكلة الروحية للإنسان الحديث» (يونغ، 1938) - فإن معنى العبارة كان يبقى مشبعاً بقدرٍ عميـق مـن الغموض. مـن الواضح عادةً أن الكاتـب الذي يستخدم مثـل هذا التعبير في مثـل هـذا النوع مـن السياق يكون عازمـاً على تجسيد مجمل الجنـس البشري، لا الأعضـاء الذكـور فقط. غـير أنه واضح أيضاً مـن الإطار الأوسـع للفهم الذي تظهر فيـه الكلمـة أن ذلك التعبير كان يُقصد منه عمومـاً أن يشي، ضمناً وصراحة، بقالب ذكـوري حاسم محدِّد لنمط فهم الكاتب للطبيعة الجوهريـة لكل من الكائن البشري والمشروع الإنساني. لا بد للبيان المنزلق ولكن الغامض باطراد - بيان شمول الجنسين مـع الإصـرار على التوجه الذكوري - من أن يتم التعبير عنه بدقة إذا ما أراد المرء أن

يفهم الطابع المميـز لتاريخ الغرب الثقافي والفكري. فالمعنى الذكوري المضمر في هذه العبارات لم يكن عارضاً، ولو بقي في خانة اللاوعي على الأغلب. وإذا ما أرادت الرواية الراهنـة أن توصل الصـورة الغربية التقليدية الرئيسة للمشـروع الإنساني عن طريق التعويـل المنهجي والدائب على اعتماد تعابـير محايدة جنسياً مثل «الجنس البشري»، «الإنسانية»، «الأشخاص»، «النساء والرجال»، و«الكائن الإنساني» (جنباً إلى جنب مع «هي أو هو» و«له أو لها»)، بدلاً من نظائرها المرشحة للاستخدام - الرجل [الإنسان]، انتروبوس، آندرس، هيومينس، دير منش، إلخ - فإن من شأن النتيجة أن تكون شبيهة بعمل المؤرخ الوسيطي الذي بقي، عند الكتابة عن رأي قدماء اليونانيين حول السماء، مصراً على إحلال كلمة «الرب» محل «الأرباب أو الآلهة»، بغية تصويب استخدام كان من شأنه أن يبدو خاطئاً وعدوانياً بالنسبة إلى أهل القرون الوسطى.

في هـذا السرد التاريخي بقي هـدفي متركزاً على رواية قصـة تطور نظرة الغرب العالميـة كما تمت صياغتهـا في التيار الرئيس من التراث الفكري الغربي، وقد حاولت أن أفعل ذلك قـدر المستطاع بالاستناد إلى وجهة النظر المتكشفة للتراث نفسه. وعبر الاختيـار والتنويـع المتوجسين لجملة مـن الكلمـات والتعبيرات المحـددة في المسلسل المتواصـل للسـرد، مستخدمـاً مصطلحـات لغة واحـدة فقط، الإنجليزيـة الحديثة، حاولت التقاط روح كل منظور رئيسي تسنى له أن ينبثق من تربة هذا التراث. فعبارات «إنسـان» [بدلاً من إنسانة]، «جنس الإنسان»، «الإنسـان الحديث»، «الإنسان والرب»، «مـكان الإنسان في الكون»، «خروج الإنسان من رحم الطبيعة»، وما إليها من العبارات الإنجليزيـة المناسبـة التي يستخدمها السـرد من شأنها، إذاً، كرمـى لعين الصدقية التاريخية، أن تعكس الأسلوب المميز لخطاب الفرد المعني أو الحقبة المعنية. إن تجنب مثـل هـذه التعبيرات في هذا السيـاق بالذات قد يفضي إلى قلـب تاريخ العقل الغربي رأسـاً على عقب وتشويه طابعه الأساسي، بما يجعل جزءاً كبيراً من ذلك التاريخ غير قابل للفهم.

تبقـى قضية إيديولوجيا الجنس، قضية الجدل (الديالكتيك) الأنموذجي الأصلي بـين الذكـر والأنثى على نحـوٍ أكثر عمقاً، قضيـة جوهرية، لا ثانويـة أو هامشية على

الإطـلاق، على صعيد فهم طبيعــة أي نظرة ثقافية عالمية، وتقـوم اللغة بعكس صورة نابضــة بالحياة عن تلك الآليات الكامنة في العمـق. وفي التحليل الاستعادي الذي يلي السـرد سأبادر إلى مقاربة هذا الموضوع الحساس بقـدرٍ أكبر من الإحاطة والشمول، وسوف أقترح إطاراً نظرياً [مفهومياً] جديداً لتناوله.

الجزء الأول: نظـرة الإغريـق إلى العالـم

1- جـون اتشـ فنلي، أربـع مراحل للفكـر اليونـاني (ستانفورد: مطابـع جامعة ستانفـورد، 1966)، صـ: 95 – 96. ثمـة نقطة قيمة ذات علاقـة وثيقة بهذه المناقشــة حول الآلهة والأفـكار، طرحهـا أساساً البـاحث الألمـاني ويلاموفيتز مويلندورف، وأوردها دبليو كي سي غوثري قائلاً: «.... إن لكلمة ثيوس اليونانية التـي نفكر بها حين نتحـدث عن رب [إلـه] أفلاطون قوة إسناديـة أو تأكيدية في المقـام الأول. وذلـك يعني أن الإغريق لم يبادروا، مثـل المسيحيين واليهود، إلى تأكيد وجـود الرب أولاً، والانتقال بعد ذلك إلى تعداد مواصفاته الخاصة، كالقـول: «إن الرب خير»، «إن الـرب محبة» وما إلى ذلك. لعلهم كانوا شديدي التأثـر أو الرهبة إزاء أمور الحياة أو الطبيعة اللافتة إما إيجاباً أو سلباً وصولاً إلى حالــة تدفعهم إلى أن يصرخوا قائلين: «هذا رب» أو «ذلك رب». فالمسيحي يقـول: «إن الرب محبــة»، في حين أن «المحبة هي ثيوس» أو «رب» عند اليوناني. ثمة كاتب آخر فسر الأمر على النحو الآتي: «حين يقال: إن الحب، أو الانتصار هــو رب، أو هو أحد الأرباب بكلام أدق، فإن المعنى أولاً وقبل كل شيء أكبر من أن يكـون بشرياً، مـن أن يكون خاضعاً للموت؛ إنه أبــدي... وأي طاقة، أي قوة نراهــا فاعلة في العــالم، لم تولد معنا وسوف تستمر بعـد رحيلنا يمكن عدها، إذاً، ربـاً مـن الأرباب، وقد كانــت بأكثريتها فعلاً» [جـورج أم أيه غروبه، فكر أفلاطون (بوسطن: بيكُن برس، 1958)، ص: 150].

«بهذه الحالة العقلية، وبهـذه الحساسية إزاء الطابع فوق الإنساني للعديد من الأشيــاء التي نتعايش معها، والتي تعطينا، ربمــا، طعنات فرح أو ألم مباغتة لا

نفهمهـا، كان أي شاعر يوناني قادراً على كتابة أسطر مثل: «إن تبادل الاعتراف فيمـا بـين الأصدقاء ثيوس». إنها حلـة عقلية لا تقيم وزناً كبـيراً لمسألة التوحيد أو الشـرك التي تحظى بقدرٍ كبير مـن المناقشة في كتابات أفلاطون، إذا لم تكن تجرد المسألة من أي معنى بالمطلق» (دبليو كي سي غورثي، فلاسفة اليونان: من طاليس إلى أرسطو [نيويورك: هاربر تورتشبوك، 1960] ص: 10 – 11).

2- مـع الوصـول إلى زمـن هوميروسـ كان تحـول جوهـري في الوعـي الميثولوجي الإغريقـي قد حصـل، إذ جـرى إخضـاع الميثولوجيا الأكـثر أرواحيـة، باطنية وتوجهـاً طبيعياً ذا مركزية أمومية – الميثولوجيا الكامنة، المخترقة لكل الأشياء، العضوية، اللابطولية – الميثولوجيـا البطريركية الأولمبية التي كانت ذات طبيعة أكثر تشيؤاً، وتعالياً، وإتقاناً، وبطولة، وداعمة للاستقلال. انظر، مثلاً جين ايلين هاريسـون، مقدمة نقدية لدراسـة الديانة الإغريقية (كامـبرج: مطابع جامعة كامـبرج، 1922) وتشارلين سبرتناك، إلاهات اليونـان المبكرة (بوسطن: بيكن برسـ، 1984). غير أن جوزف كامبل أشار في أقنعـة الرب: الميثولوجيا الغربية (نيويـورك: فايكنغ، 1964)، إلى إمكانية الاهتـداء إلى دلائل موحية على تراث اليونانيين الميثولوجي الثنائي حتى في إطار القالب الهوميروسي بالذات، متجسدة في عملية التحول المذهل من عالم الإلياذة إلى عالم الأوديسة.

الإليـاذة ملحمـة تاريخية، وتتغنـى بجملـة الموضوعات البطريركيـة العظيمة: بغضـب آخيـل الشديـد، وبشجاعـة المقاتلين النبـلاء، وكبريائهـم، وروعتهم، بفضائل الرجولة، والقوة، والمهارة في الحرب. أحداثها تجري في العالم النهاري للنشاط العـام، حيث الرجال الأبطال يكافحون في ميـدان معركة الحياة. غير أن تلـك الحياة، علـى مجدها، قصيرة، والمـوت نهاية مأساويـة، لا شيء بعده ينطـوي على قيمة. إن عظمـة الإلياذة تستند خصوصـاً إلى صياغتها الملحمية لذلك التوتر المأساوي. أما الأوديسة فتبقى، بعيداً عن أن تكون تخليداً لذكريات حـدث تاريخي جماعـي، ملحمة رحلة فرديـة بطابع خيالي مميـز؛ تتعامل من البداية إلى النهاية مع ظواهر سحرية وخيالية، مشحونة بمعنى مختلف للموت،

وهـي أكثر اهتماماً بالأنثى، بالمرأة. فأوديسوس، أعقل الأبطال اليونانيين في طروادة، يمر بسلسلة تحويلية وانقلابية من المغامرات والمحن - مواجهاً صفاً متعاقباً من الساحرات والإلهات، متوغلاً في العالم السفلي، مطلعاً على ألغاز سوداء، مختبراً مسلسلات عديدة من الموت والبعث - ما يمكنه أخيراً من العودة إلى الوطن، إلى البيت، مظفراً، مولوداً مرتين، ليتحد من جديد مع بنلوب: الأنثى المحبوبة. وبهذه القراءة فإن الانتقال من الإلياذة إلى الأوديسة يعكس جدلاً (ديالكتيكاً) متواصلاً في النفس الثقافية اليونانية بين جذورها البطريركية وجذورها الماتريركية (الأمومية)، بين الدين الأولمبي العام المعلن والديانات الباطنية الملغزة القديمة (انظر كامبل، أقنعة الرب: الميثولوجيا الغربية، 157 - 176).

لا تزال ملحمة الأوديسة عاكسة لتقدير الإلياذة للفردي والبطولي، المتجذرين في ذلك الإعجاب الهندي - الأوروبي القديم بالبسالة الفردية في الحرب الذي سيبقى عميق التأثير في طابع الغرب وتاريخه؛ غير أن البطولة تكون قد اتخذت شكلاً جديداً على نحو حاسم وأكثر تعقيداً. ثمة تعبير لاحق ذو أهمية عن هذا الجدل (الديالكتيك) يمكن تحريه في ندوة [سيمبوزيوم] أفلاطون، حيث المرأة الحكيمة ذات العقل الراجح هي التي تضطلع بالدور المحوري في تلقين سقراط معرفة الجميل المتعالية. وكما مع أوديسوس هوميروس، فإن عنصر البطولة الفردية حاضر بوضوح في سقراط، وإن صيغ بصيغةٍ أخرى مختلفة - صيغة أكثر رسوخاً على الأصعدة الفكرية، الروحية، الباطنية، وقهر الذات.

3- كان لكل من خليفتي طاليس في ملاطيه [ميليتوس]، أناكسيماندر وأناكسيمينس (وقد ذاع صيتهما كليهما في القرن السادس قبل الميلاد) إسهامات ذات شأن في الفكر الغربي اللاحق. طرح الأول أن المضمون أو الجوهر الأوّلي للطبيعة (آركي arché) في الكون مادة لانهائية وغير متمايزة أطلق عليها اسم آبيرون apeiron (اللامحدود). وداخل الابيرون ينشأ نقيضا الحرارة والبرودة اللذان لا يلبث الصراع فيما بينهما أن يتمخض بدوره عن ظواهر العالم المختلفة. وبهذا فإن أناكسيماندر استحدث المفهوم الأساسي بالنسبة إلى الفلسفة

والعلوم اللاحقتين المتمثل بالذاهب إلى ما هو أبعد من الظواهر المدركة بالحواس (مثل الماء) إلى كُنه أكثر عمقاً، غير قابل للإدراك طبيعته أكثر بدائية وغموضاً من المضامين المألوفة للعالم المرئي. كذلك بادر آناكسيماندر إلى افتراض نظرية تطوّر تكون فيها الحياة خارجة من البحر، وقد كان، على ما يبدو، أول من حاول رسم خريطة لمجمل الأرض المأهولة.

كذلك بادر آناكسامينيس، خَلَف آناكسيماندر، بدوره، إلى القول بأن الهواء هو الكُنْه الأوّلي، وحاول عرض قدرة ذلك الكُنْه الوحيد على التحول إلى أشكال أخرى للمادة عبر عمليات التخلخل والتكثف. من الممكن النظر إلى اقتراح آناكسيمنس القائل بأن عنصراً محدداً، الهواء، بدلاً من كنه غير متمايز مثل اللامحدود (الآبيرون) هو أصل الأشياء، بوصفه تنظيراً أقل سفسطة وتطوراً من اقتراح آناكسيماندر - خطوة إلى الخلف باتجاه عنصر الماء عند طاليس. إلا أن آناكسامينيس نجح، إذ تابع تحليله لكيفية تحول عنصر أوّلي واحد إلى أنماط أخرى من المادة مع الحفاظ على طبيعته الأساسية، في استحضار الفكرة الحاسمة المتمثلة بأن أي جوهر أساسي يستطيع أن يبقى ذاته بالرغم من التعرض لسلسلة طويلة من التحولات. وهكذا فإن مفهوم الآركي الذي كان قد سبق له أن دل على بداية الأشياء أو سببها الأصلي ما لبث الآن أن ارتدى ثوب «المبدأ» الإضافي - شيء يحافظ أبدياً على طبيعته الخاصة مع دأبه على التحول إلى سلسلة طويلة من ظواهر العالم المرئي العابرة والمتبدلة. وجملة التطورات الفلسفية والعلمية اللاحقة ذات العلاقة بالمبادئ الأولى، بتبعية الظواهر لواقع أولي مستمر كامن في العمق، وبسائر قوانين حفظ الطاقة في الفيزياء، مدينة بشيء ما لتصورات آناكسيماندر وآناكسامينيس البدائية. وقد كانت للرجلين كليهما إسهامات محورية في علم الفلك اليوناني المبكر.

4- عن هذا الجزء المهم من زينوفون يقول دبليو كي سي غورثي: «إن تأكيد البحث الشخصي، والحاجة إلى الوقت، يبين أن هذا هو البيان الأول في الأدبيات اليونانية الباقية عن فكرة التقدم في الفنون والعلوم، وهو تقدم معتمد على

جهد الإنسان لا على وحي السماء وإلهامها - أقله في المقام الأول» (تاريخ الفلسفة الإغريقية، ج: 1، أوائل ما قبل سقراط والفيثاغورسيون [كامبرج مطابع جامعة كامبرج، 1962]، ص: 399 - 400).

5- من الممكن رؤية مسار تطور النظرة اليونانية إلى تاريخ الإنسان وإلى علاقة البشر بالسماء في الطبيعة والمكانة المتبدلتين لبروميثيوس الميثولوجيا. فتصوير هزيود الأبكر لبروميثيوس محتالاً نجح في سرقة النار من الأولمب خدمة للبشر، مخالفاً رغبات زيوس، جرى توسيعه كثيراً في مسرحية بروميثيوس مقيداً لآيسخيلوس، حيث يقوم البطل العملاق بتزويد البشرية بسائر فنون الحضارة، ناقلاً إياها من حالة الوحشية البدائية إلى موقع السيادة والتحكم الفكريين بالنسبة إلى الطبيعة. وشخصية هزيود الهَزْجَدِّية [الجامعة بين الجد والهزل] ما لبثت أن أصبحت عند آيسخيلوس بطلاً تراجيدياً ذا مرتبة كونية؛ وفي حين أن هزيود كان قد نظر إلى التاريخ الإنساني بوصفه نكوصاً حتمياً وتقهقراً مؤكداً عن عصر ذهبي ما كان في البداية والأصل، فإن بروميثيوس آيسخيلوس دائب على الاحتفال بتقدم البشرية نحو الحضارة. غير أن رواية آيسخيلوس، على النقيض من تصورات لاحقة للأسطورة ذاتها، ترى بروميثيوس السماوي أو الإلهي، لا الإنسان، منبع التقدم الإنساني، معترفة ضمناً بنوع من أولوية السماء في مخطط الأشياء. وعلى الرغم من صعوبة التأكد من نظرة آيسخيلوس الدقيقة إلى المغزى الوجودي (الانطولوجي) للأسطورة، فإن من البادي أنه تصور بروميثيوس والإنسان من منطلقات أسطورية - شاعرية على أنهما في حالة وحدة رمزية.

أما بالنسبة إلى يونانيي القرن الخامس بعد آيسخيلوس، فإن شخصية بروميثيوس باتت مجرد تمثيل مجازي مباشر لذكاء الإنسان الخاص وسعيه الدؤوب. ففي مقطع من كوميديا بعنوان السفسطائيون تتم، ببساطة، مساواة برميثيوس بالعقل البشري؛ وفي عمل آخر يجري توظيف بروميثيوس مجازاً لـ «تجربة» تفسير تقدم البشرية إلى الحضارة. وعملية تجريد بروميثيوس من

الصفة الأسطورية (الميثولوجية) لتحويله إلى صورة مجازية هذه جلية أيضاً في رواية بروتاغوراس السفسطائي لقصة الأسطورة في بروتاغوراس أفلاطون (انظر الصفحة: 14 من هذا الكتاب). فمع تطور العقل اليوناني من الشعر القديم إلى الفلسفة الإنسانية، حيث شكلت التراجيديا الكلاسيكية محطة منتصف الطريق، انتقلت النظرة اليونانية إلى التاريخ من حالة النكوص إلى حالة التقدم، مع انتقال منبع الإنجاز الإنساني من السماء إلى الإنسان. انظر إي آر دودز، «التقدم في العصر الكلاسيكي القديم» في قاموس تاريخ الأفكار، تحرير فيليب بي فاينر (نيويورك: أبناء تشارلز سكريبنر، 1973) ج: 3؛ ص: 623 – 626.

6- قيام سقراط بالمزاوجة بين التواضع الفكري والإيمان في نظام قابل للفهم، معبَّر عنه على نحوٍ بديع في عبارة آر هاكفورث الآتية: «مثل أعلى معرفي لم يتم بلوغه» (اقتباس غوثري في فلاسفة اليونان، ص: 75).

7- للاطلاع على قيام أفلاطون بإضفاء صفتي اللاعقلانية والمادية على الأنثى، وصفتي العقلانية والروحانية على الذكر، كما على الإصرار على الربط المهم لنظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) الأفلاطونية بالمثلية الجنسية اليونانية [اللواطة اليونانية]، انظر ايفلين فوكس كلر، «الحب والجنس في إبستمولوجيا أفلاطون، في كتاب تأملات حول الجنس والعلم (نيوهافن: مطابع جامعة ييل، 198)، ص: 21 – 32. انظر أيضاً المناقشة القيمة للواطية أفلاطون التي أوردها غريغوري فلاستوس في مقالة: «الفرد موضوعاً للحب عند أفلاطون» في دراسات أفلاطونية (برنستون: مطابع جامعة برنستون، 1973)، ص: 3 – 42. غير أن فلاستوس يشير إلى أن ذروة خطاب أفلاطون في الندوة (السيمبوزيوم) (206 – 212) تتحول فجأة من نوع من الأنموذج الإرشادي اللواطي إلى نوع من الأنموذج الإرشادي (البارادايغم) المبدع القائم على التحام الجنسين حين تقوم ديوتيما بوصف الإنجاز الأقصى لإيروس، متمثلاً باتحاد الفيلسوف الزوجي مع فكرة الجمال، ذلك الاتحاد الذي لا يلبث أن

يتمخض عن إنجاب الحكمة. وفي المقال نفسه، يقدم فلاستوس تحليلاً كاشفاً لمدى نـزوع تمجيد أفلاطون لفكرة الجمال الكونية الشاملة في سياق العلاقات الشخصيـة إلى الحط من شأن الشخص الفرد المحبـوب بوصفه موضوعاً ذا قيمـة، منطويـاً على الجدارة الكامنـة بأن يُحب لذاته (هـا) - تماماً، كما في نـزوع تمجيد أفلاطون لمثـل الجمهورية الأعلى، في سيـاق النظرية السياسية، إلى الحـط من شأن المواطنـين الأفراد بوصفهم أهدافـاً بذواتهم، وصولاً إلى تجريدهم من حريتهم المدنية.

8- «الروايـات التقليدية التي تقول: إن الأرصـاد الفلكية التفصيلية توفر المفاتيح الرئيسة للفكر الكـوني (الكوزمولوجي) تنتمي، أساسـاً، إلى حضارة الغرب. ويبـدو أنها إحدى أكثر الأشياء الجديـدة الموروثة عن حضارة اليونان القديمة أهميـةً وتمييزاً» (توماس اس كون، الثـورة الكوبرنيكية: الفلك الكوكبي وتطور الفلك الغربي [كامبرج: مطابع جامعة هارفارد، 1957]، ص: 26).

9- وارد في سـير توماس ال هيـث، آريستارخوس الساموسـي: كوبرنيك القديم (أكسفـورد، مطابـع كلـيردون، 1913)، ص: 140. انظـر أيضـاً أفلاطون، القوانين 7، 821 – 822.

10- فنلـي مراحل الفكر اليوناني الأربع، 2. متحدثاً عن محاضرات كولريج حول تاريـخ الفلسفـة وصف اون بارفيلـد الظاهرة الإغريقية بعبـارات مشابهة، إذ قـال: «إن ميلاد الوعي الذاتي، ميلاد الكيان الفردي... كان يتم مع بزوغ فجر الحضـارة اليونانيـة... القضية كلهـا كانت أشبه بنوع مـن الاستيقاظ. فحين تصحـو من النوم صباحاً تكون واعياً جداً بالعـالم من حولك بطريقة مختلفة عمـا تصبح متآلفـاً معه خـلال ساعات النهـار» (اون بارفيلـد، «محاضرات كولريج الفلسفية». سخو 3، 2 [1989]: 29).

الجزء الثاني: تحول الحقبة الكلاسيكية

11- استناداً إلى فقرات من القوانين والأبينوميس، قيل: إن أفلاطون نفسه ربما كان يضمر تأييد فرضية أرض متحركة، بوصفها مخرجاً لإنقاذ المظاهر رياضياً، وإماطة اللثام عن المدار الكوكبي المتسق الواحد، وإنه ربما أقدم في تيمايوس (40 بي ـــ دي) على وصف نظام قائم على مركزية الشمس. انظر آركيتسبي تاليافيرّو، ملحق: ج لترجمة الماغست بطليموس، في كتب الغرب العظيمة ج: 16 (شيكاغو: الموسوعة البريطانية، 1952)، ص: 477 - 478.

12- كان الإله الهليني الأعلى والأبرز هو سارابيس الإغريقي المصري، الذي هو محصلة ذوبان أوزيريس، زيوس، ديونيسوس، بلوتو، أسكلبيوس، مردوخ، هليوس، ويهوه في بوتقة واحدة. وسارابيس هذا الذي نصّبه بطليموس الأول (الذي حكم بين عامي 323 و285 ق.م.) زعيماً لآلهة مدينة الإسكندرية، ثم ما لبث أن أصبح معبوداً في طول عالم حوض البحر الأبيض المتوسط وعرضه، يسلط الضوء على النزوع الهليني إلى التوفيقية وعبادة إله واحد دون إنكار وجود آلهة أخرى على الصعيد اللاهوتي.

13- تؤكد الأبحاث الحديثة الحيوية المقيمة للتراث الوثني في الحقبة الكلاسيكية المتأخرة (انظر، خصوصاً، روبن لين فوكس، الوثنيون والمسيحيون [نيويورك: آلفريد ايه كنويف، 1987])، على النقيض من وجهات نظر أقدم كانت ميالة إلى الإيحاء بحتمية الانتصار المسيحي. بالنسبة إلى أعداد كبيرة من الوثنيين بقي الحشد الكبير من الآلهة والإلهات القدامى والقديمات متعاقبًا منطوياً على معنى، وظل الناس يحضرون الطقوس والشعائر الوثنية بقدرٍ كبير من الوَرَع المفعم بالحياة. إجمالاً، كانت الفترة الهلينية حقبة تعددية دينية بالغة الحدة ظلت فيها المسيحية أحد التعبيرات المميزة. فالعقيدة المسيحية انتشرت تدريجياً بين الكتل السكانية الحضرية بصيغة كنائس صغيرة تحت قيادة أساقفة ومحصنة بمعايير أخلاقية ومبدئية صارمة، غير أنها لم تكن بعد قد نجحت، مع حلول أوائل القرن الرابع، في اختراق أكثرية المناطق الريفية،

وبالنسبة إلى العديد من المثقفين الوثنيين بقيت الحجج المسيحية غير مقنعة وشاذة. واهتداء قسطنطين (في 312 م تقريباً) إلى المسيحية، هو الذي شكل التحول الكبير في مصائر هذه المسيحية، إلا أن صعودها، حتى عندئذ، قوبل بتحدٍ ذي شأن خلال الجيل القادم جراء محاولة الإمبراطور جوليان الوجيزة، ولكن النشطة لاستعادة الثقافة الوثنية (361 – 363 م).

14- قيل أيضاً: إن الثقافة الإغريقية – الرومانية جرى تطعيمها بالديانة اليهودية – المسيحية، أو إنهما، كلتيهما، الثقافة الإغريقية – الرومانية من ناحية، والديانة اليهودية – المسيحية من ناحية ثانية، جرى إضفاؤهما على الأقوام البربرية الجرمانية، مع تعرض ما يُعَدُّ الموروثَ الغربي الأساسي أو الأوّلي للتغيير في كل مرة. ولكل من وجهات النظر الثلاث حججها المؤيدة، ولعل الطريقة الفُضْلى لفهم الحقيقة، شأنها شأن الغرب نفسه، هي النظر إليها بوصفها الحصيلة المركَّبة للأطراف الثلاثة.

الجزء الثالث: النظرة المسيحية إلى العالم

15- ثمة ترجمات مختلفة لكلمة «يهوه» مثل «أنا هو من أنا»؛ «يضفي الوجود على كل ما هو موجود»؛ و«أكون/سأكون من أكون/سأكون»، حيث اللبس المعقد بين الزمنين الحاضر والمستقبل يبقى دونما حل. إن معنى الكلمة يبقى إشكالياً وموضوع جدل.

16- ما إذا بادر يسوع التاريخ إلى الادعاء صراحة بأنه المسيح بالذات أو بأنه «ابن الإنسان» المتنبئ يبقى غامضاً. ومهما كان فهمه الذاتي لنفسه، فإن ما يبدو غير محتمل هو أن يكون قد أعلن للملأ أنه ابن الرب. ثمة غموض مشابه يلف مسألة ما إذا كان يسوع قد بادر إلى إطلاق دين جديد أم أنه كان يسعى، بالأحرى، إلى إنشاء إصلاح اسكاتالوجي (أُخروي) جذري في اليهودية. انظر رايموند إي براون «من يقول الناس: إنني هو؟» – مسح الأبحاث الحديثة حول علوم الإنجيل المسيحية» في تأملات إنجيلية حول أزمات تواجه الكنيسة (نيويورك: مطابع بولس، 1975)، 20 – 37.

17- تمثـل الوجه الآخر للمفارقة اليهودية – المسيحية (مفارقة أن المسيحية كانت ناجحة جداً نسبياً بين صفوف أولئك الذين صدرت عنهم) بإصرار المسيحيين في القـرون اللاحقـة إصـراراً طاغياً علـى أن ينأوا بأنفسهم عـن معاصريهم اليهـود، على الاستخفاف بهم، على إساءة معاملتهـم، وعلى اضطهادهم، مع الإقبـال على احتضان الكتاب المقدس والتاريـخ اليهوديين القديمين بوصفهما الأساس، الذي يتعذر الاستغناء عنه لديانتهم الخاصة.

18- عمليـة التكامل الفلسفي بـين الهلينية واليهودية، أطلقهـا فيلو الإسكندراني (مواليـد نحو عـام 15 – 10 ق.م.) الذي رأى الكلمة (اللوغوس) في القاموس الأفلاطـوني فكرة الأفـكار، زبدة سائر الأفـكار، ومنبع قابليـة العالم للفهم؛ وفي القاموسـ اليهـودي تنظيمـاً للكون خاضعـاً لمشيئة الرب وصلـة وصل بين الـرب والإنسان. وهكذا فإن اللوغوس هو أداة الخلـق والأداة التي من خلالها يقـوم الإنسان بمعايشة الرب وفهمـه. وقد علّم فيلو أن الأفكار هي أفكار الرب السرمدية، التي خلقها بوصفها كينونات فعلية قبل خلق العالم. وفيما بعد تعامل المسيحيون مع فيلو بقدرٍ كبير من الاحترام جراء آرائه في اللوغوس الذي أطلق عليـه اسم ابن الـرب البكر، إنسان الـرب، وصورة الرب. ويبـدو أن فيلو كان الشخصـ الأول الذي حـاول الجمع بين الوحي والفلسفة، بـين الإيمان والعقل – الدافـع الأساسـي للنزعة المدرسية (السكولاستيكيـة). ورغم عزوف الفكر اليهـودي عن الاعـتراف به، فقد كان ذا تأثير ملحـوظ في كل من الأفلاطونية الجديدة واللاهوت المسيحي الوسيطي.

19- لا بـد مـن موازنة هـذا التعميم حول المعنـى الدَّوَراني للتاريـخ لدى الإغريق بمناقشـة التجربة والتصـور الإغريقيـين للتقدم في الفصـل الفرعي المكرس لمبحث التنوير الإغريقي على الصفحات من 25 إلى 31، كما في الهامش رقم: 5، الجزء الأول، حول شخصية بروميثيوس.

20- اختلـف أوغسطـين عن أفلوطين بافتراض قدرٍ أكبر مـن التمييز بين الخالق والخلـق، كما قام بتثبيـت علاقة أكثر شخصيـة بين الرب والنفْسـ الفردية؛

بتأكيد حرية الرب وغائيته في الخلق؛ بإعلاء شأن حاجة الإنسان إلى النعمة والإلهام؛ وباحتضان عقيدة التجسد قبل كل شيء.

21- الكتيب (إنتشيريديون)، في أوغسطين، المؤلفات، ج: 9، تحرير ام دودز (ادنبره: كلارك، 1871 – 1877)، 180 – 181.

22- من المفارقات الساخرة أن التعصب الدوغمائي المسيحي كان قد نبّه إليه أفلاطون نفسُه في حوارات معينة مثل الجمهورية والقوانين. ومتنبهاً بالمثل إلى الحاجة لحماية الشباب من الإغواء والأفكار المضلِّلة، وواثقاً بالمثل من امتلاك الحقيقة المطلقة والخير المطلق، بادر أفلاطون إلى رسم عدد كبير من الخطوط الحمراء، وفرض الكثير من القيود بالنسبة إلى دولته المثالية، خطوط حمراء وقيود كانت شبيهة بتلك التي عمدت المسيحية لاحقاً إلى فرضها.

23- هاكم بضعة تواريخ وأحداث ذات علاقة بعملية الانتقال من الحقبة الكلاسيكية إلى نظيرتها الوسيطية: أواخر صيف 386 م، عاش أوغسطين تجربة اهتدائه إلى المسيحية في ميلانو. في 391 م أقدم البطريرك ثيوفيلوس وأتباعه على هدم معبد السيرابيوم، الهيكل الإسكندراني العائد لسارابيس كبير آلهة الهلينيين، تدشيناً لانتصار المسيحية على الوثنية في مصر، كما في سائر أرجاء الأمبراطورية. في 415 م، في العقد نفسه الذي شهد اجتياح الفيزيقوط لروما وانكباب أوغسطين على كتابة مدينة الرب، أقدم حشد من الرعاع المسيحيين في الإسكندرية على اغتيال هيباتيا – قائدة المدرسة الأفلاطونية الجديدة في الإسكندرية، ابنة عضو المتحف المعروف الأخير، والرمز الشخصي للعرفان الوثني. وبموتها سارع باحثون كثر إلى مغادرة الإسكندرية مدشنين بداية انحطاط المدينة الثقافي. في 485 م رحل بوكلوس أعظم شارحي الأفلاطونية الجديدة في الحقبة الكلاسيكية المتأخرة المنهجيين وآخر كبار فلاسفة اليونان القديمة عن هذا العالم في أثينا. في 529 أقدم الإمبراطور المسيحي جوستنيان على إغلاق الأكاديمية الأفلاطونية في أثينا، وقد كانت المؤسسة المادية الأخيرة للدراسات الوثنية. كثيراً ما جرى توظيف ذلك العام تاريخاً

لنهاية الفترة الكلاسيكية وبداية العصور الوسطى، لأن عام 529 نفسه شهد أيضاً قيام بندكت النورشي، وهو أبو الرهبنة المسيحية في الغرب، بتأسيس الدير البندكتي الأول على جبل كاسّينو في إيطاليا (الدير نفسه الذي كان توما الإكويني سيتربى فيه طفلاً بعد نحو سبع مئة سنة بالتحديد).

24- تمثل إعلاناً ذو تأثير عن هذا الموقف بالبيان الصادر عن المسيحي الأفلاطوني - الجديد الإسكندراني: أوريغن (نحو 185 - 254 م)، الذي لم يكن الجحيم بالنسبة إليه مطلقاً لاستحالة هجران الرب، بخيره وطيبته اللانهائيين، لأي من مخلوقاته على نحوٍ نهائي. فتجربة اللعنة مستندة إلى نوع من الإدانة المفروضة ذاتياً من قبل الفرد، نوع من الانحراف المتعمد والابتعاد عن الرب، المفضي عملياً إلى إخراج النفس الفردية من دائرة محبة الرب؛ ما يبقي الجحيم قائماً على الغياب التام للرب. غير أن تجربة الاغتراب هذه لم تكن، بالنسبة إلى أوريغن، إلا حالة مؤقتة، في النهاية، في إطار عملية تعليمية أكبر لا بد لكل نفس من أن تبادر، من خلالها، إلى معاودة التوحد مع الرب صاحب الحب القاهر للجميع. وفيما يخص حرية الإنسانية المتأصلة، فإن من شأن عملية الرب الإنقاذية أن تطول بالضرورة، وإن بقيت رسالة المسيح معلقة إلى حين حصول الخلاص الكوني الشامل. وبالمثل فإن أوريغن لم ير الأحداث السلبية لوجود الإنسان عقاباً سماوياً بل أدوات للإصلاح الروحي. قد تراها التقوى الشعبية عقوبات صادرة عن رب انتقامي غير أن مثل هذه الآراء لا تستند إلا إلى نوع مشوه من أنواع فهم نشاط الرب الصادر، آخر المطاف، عن بحر بلا قرار من السخاء والكرم. وكما هي الحال في الجحيم، فإن الجنة ليست هي الأخرى مطلقة بالضرورة، لأن حشد النفوس المنقذة في ظل إرادتها الحرة المستمرة قادر، عند اختتام العملية الخلاصية، على إطلاق الملحمة الدرامية كلها من جديد. يقوم لاهوت أوريغن، من أوله إلى آخره، على التأكيد المتزامن لكل من طيبة الرب وحرية النفس، مع تميز صعود النفس إلى السماء بمراحل متراتبة متكللة بنوع من الذوبان الصوفي في بوتقة اللوغوس: بعملية إنقاذ النفس من المادة وإعادتها إلى الروح، من الصورة إلى الواقع.

ومــع أن كثيرين عــدوا أوريغن أعظم معلمــي الكنيسة المبكــرة بعد الحواريين أو الرســل، فــإن أرثوذكسيتــه تعرضت لقــدرٍ بالغ الحدة مــن مساءلة آخرين وتشكيكهــم حول قضايا مختلفة، منها: عقائده حول الخلاص الكوني الشامل، الوجــود المسبــق للنفس الفردية، الحط الأفلاطــوني - الجديد من قيمة الابن - بوصفه خطوة أقنومية منحدرة من الواحد، قيامه بإضفاء الصفة الروحانية على بعث الجسد، مبادرتــه إلى التحويل المجازي للتاريخ الخلاصي إلى عملية أنموذجيــة أصليــة سرمديــة، وتأملاتــه حول الــدورات العالميــة. انظر هنري تشادويك، الفكــر المسيحي المبكر والتراث الكلاسيكي: دراسات عن جوستان، كلمنت وأوريغن (أكسفورد، مطابع جامعة أكسفورد، 1966).

25- كثــيراً مــا لاحــظ الباحثــون وجود عــدد كبير مــن التناظــرات المدهشة بين سفــر أيوب (نحــو 600 - 300 ق.م.) التوراتي وتراجيديــا بروميثيوس مقيداً لآيسخيلوســ المعاصــر تقريبــاً. وثمــة أوجــه تشابــه مماثلة علــى الصعيدين التاريخي والأدبــي تم تحريها فيما بين الأسفار الموسوية الأبكر في الإنجيل من جهة والملاحم الهوميروسية من الجهة المقابلة.

26- رغبــة منه في تأسيس كنيسة عالمية وصــولاً إلى جعل الرسالة المسيحية قابلة للفهــم بالنسبــة إلى منتمي ثقافــات مختلفة، عكف بولس علــى تنغيم تعاليمه تبعــاً لما هو مطلــوب، متحدثاً «إلى اليهود كيهــودي» و«إلى اليونانيين كيوناني». وفي مخاطبتــه لجماعة الكنيسة في رومــا، وهي خاضعة لتأثيرات يهودية قوية، دأب بولســ علــى تأكيد عقيدة التسويــغ، أما في رسائلــه الموجهة إلى جماعات ذوات خلفيــات هلينية فقد قام بوصف الخلاص من منطلقات تذكّر بالديانات الباطنيــة الإغريقيــة - منطلقات الإنسان الجديد، بنــوّة الرب، عملية التحول الإلهية، وإلخ.

27- نجحــت بابويــة غريغوري العظيــم (590 - 604) في ترسيخ العديد من أكثر سمــات المسيحية الغربية الوسيطية تمييزاً. قام غريغوري، وهو المولود في روما والمشبع بتعاليــم أوغسطين، بمَرْكَزة الإدارة البابويــة وإصلاحها، برفع مرتبة

القساوسة، بتوسيع دائرة رعاية الكنيسة للفقراء والحزانى، وبممارسة الضغط التماساً للاعتراف بالبابا قائداً مسكونياً للعالم المسيحي في مواجهة مزاعم بطريرك بيزنطة. أسهم أيضاً في ترسيخ مرجعية البابوية الزمنية عن طريق تعزيز ما كانت ستغدو دولاً بابوية في إيطاليا، ومن خلال جهوده الرامية إلى التأثير في السلطات الزمنية وإلزامها عبر ممارسة المرجعية الكنسية، على نحوٍ أعم. تَمَثَّل مَثَلُه الأعلى ببناء مجتمع مسيحي كوني مشبع بروح الإحسان ونزعة خدمة الآخرين. لقد كان غريغوري ذلك الذي أقر على نحوٍ خاص الفاعليات التبشيرية في أوروبا (بما فيها البعثة ذات الأهمية التاريخية إلى إنجلترا). وعلى الرغم من أنه ظل حريصاً، أحياناً، على التوصية بإبداء قدرٍ حساس من الاحترام لجملة وجهات النظر والممارسات المحلية الأصلية، كما في إنجلترا، فقد كان، في مناسبات أخرى، مؤيداً لاستخدام القوة في مشروعاته التبشيرية الرامية إلى هداية الناس إلى المسيحية. حاول غريغوري، وهو البابا ذو الشعبية الواسعة المتمتع بقدرٍ كبير من الاحترام في سني حياته، أن يجعل العقيدة المسيحية أقرب إلى الفهم بالنسبة إلى الجماهير الأوروبية غير المتعلمة عن طريق القداديس وإشاعة المعجزات ومذهب التطهير. شجع غريغوري نمو الرهبنة، ووضع قواعد لحيوات الكهنة ورجال الدين. إن الأنشودة الغريغورية، تلك القطعة الموسيقية المعروفة لدى الكنيسة الكاثوليكية منسوبة إليه، نظراً لأن تقنينها تم في عهده.

28- بدأت عملية الفصل بين الكنيستين الشرقية والغربية في القرن الخامس، وتم إعلان انشقاق رسمي عام 1054. وفي حين أن كنيسة روما الكاثوليكية بقيت مصرة على أولوية روما والبابا (من منطلق تفسيرها لكلام المسيح الموجه إلى بطرس، والوارد في إنجيل متى: «وأنا أقول لك: أنت الصفاة، وعلى هذه الصفاة سأبني كنيستي، وأبواب الجحيم لن تقوى عليها» 18/16)، فإن المسيحية الأرثوذكسية بقيت أقرب إلى رابطة كنائس مسكونية مترابطة من خلال العقيدة المشتركة. مع اضطلاع العامة بدور أكبر في الشؤون الدينية.

وبالمقابل فإن الكنيسة الشرقية ظلت، بدلاً من اعتماد علاقة الغرب الجدلية (الديالكتيكية) بين الدولة والكنيسة، (وهي علاقة ترتبت بأكثريتها على سلسلة الغزوات البربرية، وما نجم عنها من قطيعة سياسية وثقافية مع الأمبراطورية الرومانية الغربية القديمة) وثيقةَ الارتباط بالنظام السياسي المستمر للإمبراطورية البيزنطية. غالباً ما بقي بطريرك القسطنطينية تابعاً للإمبراطور الشرقي الذي درج على ممارسة سلطته في سائر القضايا الكنسية.

عموماً، بقي الإحساس بالحاجة إلى أصولية (أرثوذكسية) عقدية محددة بصرامة ومفصلة بدقة أقل بروزاً في الشرق منه في الغرب، والمجلس المسكوني، بدلاً من البابا، كان المرجع الأعلى في قضايا العقيدة والمذهب. تم النظر إلى الحقيقة المسيحية [في الشرق] بوصفها واقعاً حياً معاشاً داخل الكنيسة، لا على أنها، كما في الغرب، منظومة دوغمائية كاملة الإتقان ساعية إلى استيعاب تلك الحقيقة وفقاً لمعايير تسويغ محددة. وفي حين أن التأثير المهيمن في الغرب اللاتيني كان أوغسطينياً، فإن اللاهوت الشرقي بقي متجذراً في مؤلفات الآباء اليونانيين. ونزوع هذا اللاهوت العقدي كان أكثر صوفية وباطنية، مؤكداً لا تولي الكنيسة لمهمة التسويغ الفردي للبشر (كما في الغرب)، بل تقدُّسُهم الجماعي في إطار الكنيسة، إضافةً إلى تقدسهم الفردي من خلال الزهد الغارق في التأمل. إن العلاقة الشرعية بين الرب والإنسان المميزة للمسيحية الغربية غائبة في الشرق، حيث تتمثل الموضوعات السائدة بتجسد الرب، وبتأليه البشر، وبالتحويل السماوي للكون. على العموم تبقى المسيحية الشرقية أقرب إلى الحافز الصوفي الموحِّد لدى القديس يوحنا في العقيدة المسيحية، في حين يظل الغرب عاكفاً على اتباع توجه أوغسطيني أكثر ثنائية.

29- تجديد تصور ملكوت السماء من منطلق الكنيسة يعكس انقلاباً ذاتياً أساسياً في الإيمان المسيحي البادئ في الأجيال الأولى من الدين المسيحي رداً على تأخير المجيء الثاني للمسيح. فأوائل المسيحيين كانوا قد توقعوا مجيئاً ثانياً

وشيـكاً، مع استباق وصول ملكـوت السماء بزمن زاخر بالعصيان والشر، زمن يظهـر فيه أنبياء زائفـون ودجالون، يزعمون أنهم المسيـح ينجحون في تضليل كثيرين بحشد من الآيات والعجائب؛ ثم تقع كارثة كونية كوكبية شاملة، يعقبها انفتاح مسرحي مثير للسماوات، كاشفة عن الرب بكل ما ينطوي عليه من مجد مـع مبادرة المسيـح إلى النزول من السماوات لاحتضـان المؤمنين وتحريرهم. ففـي العهـد الجديد، ولاسيمـا في إنجيل يوحنـا، ثمة، على ما يبـدو، نوع من الإدراك التدريجي لإرجاء عملية المجيء الثاني -وإن بقيت تعد قريبة- ونوع من التعويضـ الظاهري عن ذلك الإرجـاء معبراً عنه عبر تفسير متنامي التمجيد والتقديسـ لحياة يسوع وموته، لمجيء الـروح، ولأهمية جماعة الكنيسة الفتية. بـات حضور يسوع في التاريـخ ينظر إليه على أنه حدث نجح في تدشين التحول الخلاصي سلفاً. فما بَعْثُ المسيح إلا بعثاً للبشرية، حياة جديدة للإنسان. فمن خـلال حضور الروح كان المسيح قد ارتقى إلى حياة جماعة المؤمنين الجديدة، ومـا لبث جسده اللغـز أن أصبح الكنيسـة المفعمة بالحيـاة والمتنامية. وهكذا فـإن تأخر المجيء الثاني تم الرد عليه فيما يخص الحاضر: تم إرجاء الوصول إلى مستقبـل أبعد، وجرى إعلان قـوة روح المسيح وممارستها سلفاً في السياق المتواصل لحياة مؤمني الكنيسة.

غير أن العالم، خلافـاً للتوقعات، واصل دوامه، مما أدى إلى تشجيع الكنيسة، وهي التي جرى تصورها، بداية، وجوداً انتقالياً وجيزاً قبل الزمن الأخير، على الاضطـلاع بدور أكثر جوهرية، مـع تغيير موازٍ لتفسيره الذاتي: باتت الكنيسة ترى نفسها مؤسسة تقديسية مستمرة، متوسعة - دائبة على طقوس التكريس، الوعـظ، الإرشـاد، التعليـم، الضبط - بدلاً مـن بقائها هيئـة نخبوية صغيرة مرشحـة للحضور والإنقـاذ في الرؤية القادمة (في القيامـة الرؤيوية المقبلة). ومن مثل هذا الأساس نمت الكنيسة، مضاعفة وتيرة انتقالها من صيغة روابط المؤمنـين السابقة الأكثر مرونة إلى صيغة مؤسسة أكـثر تعقيداً، مؤسسة ذات بُنـى على درجة عالية من التحديد لسلطة متراتبة وتراث عقائدي، ومع تمييز جوهري بين النخبة الكنسية وجمهور عامة المؤمنين التابعين لها.

والحصيلة النهائية لهذه العملية طفت على السطح في القرون الأخيرة من الحقبة الكلاسيكية. فمع اهتداء قسطنطين إلى المسيحية، ومع الإقحام اللاحق للدولة الرومانية في قالب الديانة المسيحية، ثمة مزاج جديد بدأ يظهر في الكنيسة: فالتوقعات الأُخروية للجماعة المسيحية الأولى باتت الآن ذائبة في بوتقة الإحساس الجديد بوجود كنيسة أرضية قوية، قام حضورها بالتنبيه إلى مطلب حصول تحول رؤيوي مع احتمال مثل هذا الحصول. وفي غياب صنوف الاضطهاد والقمع باتت حاجة الجماعة المسيحية السايكولوجية إلى قيامة رؤيوية مباشرة أقل حدة، ومع صيرورة المسيحية الديانة الأمبراطورية المفضلة، لم يعد دور روما السابق بوصفها مدينة المسيح الدجال لما قبل القيامة الرؤيوية مناسباً.

وعلى نحوٍ متزامن أقدم أوريغن وأوغسطين، تحت تأثير الفكر المجازي الأفلاطوني الجديد والهليني، على إعادة هيكلة ملكوت السماء من منطلقات أقل حرفية وموضوعية، بل أكثر روحانية وذاتية بدلاً من ذلك. فبالنسبة إلى أوريغن تمثل المطلب الديني الحقيقي والسليم بعيش ملكوت السماء في النفس - بتحول ميتافيزيقي لا بانقلاب تاريخي. نظرة أوغسطين هي الأخرى كانت بالمثل أفلاطونية جديدة، ولكن مع موقف أرسخ استقطاباً فيما يخص العلاقة بين العالم والكنيسة. فأوغسطين الذي عايش سكرات موت الحضارة الكلاسيكية رأى العالم الحالي ميداناً معرضاً بالأساس للابتلاء بالشرور، تماماً مثل أولئك الذين كانوا فيما مضى ينتظرون القيامة الرؤيوية؛ كما رأى أن البشرية منقسمة بين النخبة المصطفاة والهالكين. ومع ذلك فإن الحل الإنقاذي الذي تصوره لم يكن تجديداً رؤيوياً وقيامياً لهذا العالم، بل تجديداً مقدساً للنفس من خلال الكنيسة. ليس الخلاص من أقدار العالم العلماني؛ فتلك الحالة، حالة الخلاص، إن هي إلا حالة روحية، حالة باتت سلفاً في متناول الأيدي عبر الكنيسة.

تعرض التوقع المسيحي لزمن أخير وشيك لقدر ذي شأن من الضعف، وبدأ يتلاشى بوصفه قوة محركة في الدين، ما أفضى إلى تعزز مؤسسة الكنيسة

وإعـادة تصورها على أنها الممثلة التاريخية الثابتة لملكوت الرب على الأرض. فبين البعث والمجيء الثـاني كان ثمة حكم الكنيسة، وأسرارها المقدسة باتت الوسيلة التي من خلالها باشـر المسيحيون «بعثهم» الخاص وولوجهم ملكوت السمـاء. والاهتمام بعلاقة المسيحي الفرد بالـرب وحالته الروحية الداخلية حـل محل التشديد السابق على ما هو جماعـي، ما هو كوني، وما هو تاريخي موضوعيـاً. أما المغزى الجماعـي والتاريخي للأخرويـات المسيحية السابقة فقـد تم استيعابـه الآن من قبـل الكنيسة التي بـادرت إلى تفعيـل ضرورتها التاريخيـة عبر مسؤوليتها العامـة عن الحفاظ على العقيـدة ونشرها، ومن خـلال تزويد جماعة المؤمنين بالقرابين السريـة الجالبة للنعم. بالنسبة إلى الصيـغ الراسخة للمسيحية منذ زمن أوغسطـين وصاعداً، ظلت الأُخرويات مفهومـة رمزياً، مع النظر إلى توقعها التاريخي الحرفي على أنه نوع من سوء الفهم الميثولوجي البدائي للوحي الإنجيلي، الذي لا علاقة حقيقية له بالوضع الروحي الحاضر للإنسانية.

غير أن الدافع الأُخروي الأصلي لم يختف كلياً في أي من الأوقات. فمن جهة تابع وجـوده بوصفه تياراً عميقاً ظل يضمر رؤية التاريـخ متحركاً حركة غائية نحو ذروة روحيـة، ولكن مع إرجاء عودة المسيح في آخر الزمن، وإن كانت محتومة، إلى أجـل مستقبلـي غير مسمى. ومن الجهة الأخرى ثمـة توقعات جديدة لنوع مـن القيامة الرؤيوية والمجيء الثـاني الوشيكين ظهرت بين الحين والآخر لدى أفراد معينـين وفي جماعات محددة، مصحوبة بصيغ ملحوظة من تزايد حدة الحماسـة الدينية، ومستندة إلى تفسيرات جديدة للنبـوءات الإنجيلية أو إلى ألـوان جديدة مـن فهم الطابع الشرير والفوضوي للزمـن المعاصر. إلا أن مثل هـذه التوقعات كانت تلقـى الرعاية عادة على هوامش الكنيسة المستقرة لدى طوائـف هرطقية متعرضة لعمليات الاضطهاد خصوصـاً. دأبت الكنيسة على النهي عـن التفسيرات الحَرْفية للأُخرويات وعلى الإيمـان بأسرارها المقدسة التـي توفر إمكانيـة التغلب على مثل تلـك الهواجس. وراحت تلقـن أن حساب الزمـن الأخير أو آخر الأزمان عَبَث في عبث، لأن من شأن سنوات الرب الألف أن تساوي يوماً واحداً، أو العكس بالعكس.

أخيراً، مع صعود الإنسانية الحديثة ووعي العقل الحديث المتزايد للتاريخ والتطور، راحت التصورات المسيحية للتحول الألفي تتخذ طابعاً أكثر اتصافاً بالتدرج والكمون، مع تكلل تطور البشرية على الأصعدة الأخلاقية، الفكرية، والروحية بصيغةٍ من صيغ اكتساب الإنسان أو الكون صفة القداسة - في انقلاب مفهومي نظري ملحوظ منذ أيام ايراسموس وفرانسيس بيكون، وواصل إلى صياغة أكثر إتقاناً لدى مفكرين لاحقين، مثل هيغل وتايلهارد دي شاردان (كما في نيتشه بروح مختلفة). وبالارتباط مع نوع من الرمزية الغامضة المتضمنة في العديد من النبوءات الإنجيلية، ولاسيما في سفر الرؤيا، ورداً على تطورات تاريخية معينة (مثل قيام الأوروبيين باكتشاف أمريكا واستيطانها، مبادرة البابا إلى إعلان عقيدة انتقال العذراء إلى السماء، المخاطر الكارثية النووية والبيئية التي تتهدد كوكب الأرض)، تكرر الإيحاء بأن من شأن المجيء الثاني أن يتحقق في نهاية حقبة السنوات الألفين من الدهر المسيحي، أواخر القرن العشرين. (انظر، مثلاً، مناقشة كارل جي يونغ الخارقة للعادة في مادة «رداً على أيوب» في مؤلفات كارل غوستاف يونغ الكاملة، ج: 11، ترجمة آر إي هَل، تحرير اتش ريد وآخرين [برنستون: مطابع جامعة برنستون، 1969]).

30- بوصفها أم اللوغوس، الكلمة، اكتسبت مريم سلسلة من مواصفات الشخصية الإنجيلية اليهودية: صوفيا، أو الحكمة - الموصوفة في سفري الأمثال والجامعة على أنها مخلوقة الرب الأبدية، أنثى سماوية جسَّدت الحكمة الإلهية ويسّرت معرفة الإنسانية للرب. وفي اللاهوت الكاثوليكي الروماني بدت مريم متماهية صراحة مع صوفيا. والعلاقة بين صوفيا العهد القديم ولوغوس (كلمة) العهد الجديد، والاثنتان تمثلان الحكمة السماوية المبدعة والملهمة، انعكست، إذًا، على نحوٍ منحرف، في علاقة مريم بالمسيح. وكذلك فإن شخصية الأم العذراء استوعبت بعضاً من المعنى والوظيفة الأصليين للروح القدس - كمبدأ للحضور السماوي في الكنيسة، كعزاء، كوسيط حكمة وميلاد روحي، وكوسيلة لولوج المسيح في العالم.

وعلـى نحوٍ أعم، تمخض قيـام الكاثوليكية بتحويل الـرب جزئياً إلى شخصية أموميـة حامية وغفـور عن دفع اريك فروم إلى تسجيـل التعليق الآتي: «شكلت الكاثوليكيـة رمـز العودة المقنعـة إلى ديانـة الأم العظيمة، التـي كان يهوه قد هزمهـا» (عقيـدة المسيح ومقالات أخرى عـن الديـن، السايكولوجيا والثقافة [نيويـورك: هولت، راينهـارت آند ونستـون، 1963]، 90 – 91). وفي الأدبيات الصوفية عـن الروحانية المسيحية (مثل كتابات كلمنـت الإسكندراني، يوحنا الصليبي)، ثمة مواصفات أمومية صريحة مثل الصدور المُرضعة، تم إضفاؤها علـى الرب والمسيح. وللاطلاع على مناقشة كل من حضور الأنثى واضطهادها في اللاهـوت والعبـادة المسيحيـين، انظر جـون تشامبرلين انجلزمـان، البعد المؤنث للإله (ويلمت، ايلينوي: تشايرون، 1987).

31- علـى الرغم من تمجيد الأنثـى الموحى به في أطروحتـي الكنيسة الأم ومريم العـذراء، ثمة نزعة تسلطيـة بطريركية (أبوية – ذكوريـة)، مبررة في الغالب استنـاداً إلى قصة سفر التكوين عن دور حواء في عملية السقوط، ظلت تتجلى في إصـرار الكنيسـة المنهجـي على الحـط من قـدر النسـاء، مـن روحانيتهن وقدرتهـن على تـولي السلطـة الدينية، وصـولاً إلى تجريم الغريـزة الجنسية الإنسانيـة (انسجاماً مع التسليم بأن حواء خاطئة وإضفاء الصفة المثالية على العذراء مريم).

في كل مـن تنظيم الكنيسـة وصورتها الذاتية تم التعبـير عن وجهين محوريين لهمـا علاقـة بالجنس. فعلى اعتبـار أنها تراتبيـة كهنوتية، تضطلـع الكنيسة بدور يهوه في العهد القديم، بدور المرجع الذكوري السماوي للرب، مع سماوات موازية متمثلة بالصيغ الشرعية لألوان السيادة، اليقينية العقائدية، إضافةً إلى الوصايـة والرعاية الأبويين. أما على اعتبار أنها الكتلة الجماهيرية للمؤمنين، فإن الكنيسة تبادر إلى الاضطلاع بدور إسرائيل في العهد القديم، بدور الأنثى معشوقـة الرب (المتجسدة لاحقاً في العذراء مريم)، مع غرس مسيحي مناظر لفضائـل «أنثوية» معينة، مثل الرأفـة، الطهارة، التواضـع، والطاعة. فالبابا،

والبطاركة، والرهبان يمثلون السلطة السماوية على الأرض، في حين أن العامة، كتلة المؤمنين، تمثل الجهة التي هي بحاجة إلى التوجيه، الإرشاد، التبرير، والإنقاذ. وهذا الاستقطاب نفسه يتم التعبير عنه بوصفه استقطاباً بين «رأس» الكنيسة من جهة، و«جسدها» من الجهة الثانية. وعلى المستوى اللاهوتي فإن الاستقطاب يتم التغلب عليه في الفهم العقائدي للمسيح بوصفه تحققاً ومحصلة لطرفي أو وجهي الكنيسة كليهما، (تماماً كما المسيح هو نتاج التزاوج بين يهوه وإسرائيل).

32- تحرص الكنيسة على إدامة الترتيب القديم للأحداث وفق الدورات الأنموذجية الأصلية عبر تقويمها الطقسي، الذي يوفر حياة شعائرية للغز المسيحي في سياق دورة الطبيعة السنوية: مجيء المسيح في ظلمة الشتاء، ميلاده في عيد الميلاد (المتزامن مع الانقلاب الشتوي وميلاد الشمس)، فترة التطهير التمهيدية خلال الصوم الكبير أواخر الشتاء ترقباً للعشاء الأخير يوم الثلاثاء المقدس، عملية الصلب يوم الجمعة العظيمة، وأخيراً البعث أو القيامة يوم أحد الفصح في زحمة ولادة الربيع من جديد. ثمة سوابق كثيرة للتقويم المسيحي يمكن تحريها في الديانات الباطنية الوثنية الكلاسيكية.

33- لا بد من تقديم توصيف مهم هنا بشأن كونية المسيحية في أوروبا الوسيطية نظراً للآثار المستمرة الموروثة عن الأساطير والأرواحيات الوثنية في الكثير من وجوه الثقافة الشعبية جنباً إلى جنب مع وجود اليهودية، الغنوسطية، الألفية، السحر، التأثيرات الإسلامية، مختلف التقاليد الباطنية، وغيرها من القوى الثقافية الأقلية والسرية غير ذات العلاقة بالأصولية الأرثوذكسية المسيحية أو المقاومة لها.

الجزء الرابع: تحول الحقبة الوسيطية

34- كان بويتيوس (نحو 480 – 524) شخصية محورية بين الحقبتين الكلاسيكية والوسيطية – وهو رجل دولة روماني، أحد أواخر فلاسفة روما القديمة،

«السكولاستيكي (المدرسي) المسيحي الأول»، والعلماني الأخير في الفلسفة المسيحية على امتداد ما يقرب من ألف سنة. حصل بويتيوس المولود في عائلة أرستقراطية قديمة معتنقة للمسيحية منذ قرن بروما على تعليمه في أثينا، فأصبح قنصلاً ووزيراً في حكومة روما. بقي هدفه غير المتحقق متمثلاً بترجمة أعمال أفلاطون وأرسطو والتعليق عليها وصولاً إلى صياغة نوع من «إعادة آرائهما إلى لحن أحادي متناغم». أما مؤلفاته الناجزة - ولاسيما تلك المتعلقة بالمنطق الأرسطوي، بضعة مباحث لاهوتية قصيرة، وبيانه الأفلاطوني بعنوان عزاء الفلسفة - فكانت ستمارس تأثيراً ذا شأن في الفكر الوسيطي. وبويتيوس الذي اتهمه الملك البربري تيودوريك بالخيانة زوراً حُكم بالسجن (حيث كتب العزاء) وأُعدم. وحين قرر زميله في مجلس الشيوخ كاسيودوروس أن يتقاعد من حياة روما السياسية ليلوذ بالدير الذي أسسه، جلب معه مكتبته الرومانية وأورد مؤلفات بويتيوس في قائمة الكتب المقررة لتثقيف الرهبان. وهكذا فإن المُثُل العليا البحثية للحقبة الكلاسيكية المتأخرة، ولاسيما لدى أرستقراطية روما المتعلمة، تم إضفاؤها على تراث أديرة الرهبنة المسيحية. كان بويتيوس أول من صاغ المبدأ السكولاستيكي الجوهري قائلاً: «اربط الإيمان بالعقل، قدر ما تستطيع» في تعليقه على إيساغوغه (مقدمة يونانية للمنطق الأرسطوي) بورفيري الذي أطلق السجالات الوسيطية الطويلة بين المدرستين الإسمانية والواقعية حول طبيعة الكليات الكونية.

35- أسهم هيو من سان - فكتور (1096 – 1141) أيضاً في إنشاء الوعي الوسيطي لتاريخ الإنسان بوصفه تطوراً زمنياً، ذا مغزى عميق ومتجذر. لاحظ، مثلاً، ميل الحضارة الإنسانية المميز إلى الانتقال، عبر الزمن، من الشرق إلى الغرب - ما أوحى له بدنو آخر الأزمان، نظراً لأن الوصول الظاهري إلى الحد الأقصى للغرب على الشاطئ الأطلسي كان قد تم. وقد قام هيو أيضاً بمعارضة تفسير أوغسطين لسفر التكوين بوصفه مجازاً لا علاقة له بالزمن، مؤكداً، بدلاً من ذلك، نوعاً من التعاقب الزمني الحقيقي لسلسلة أفعال الخلق، مع التسليم بقيمة الواقعية الملموسة للتاريخ الخلاصي فيما قبل فرض التفسيرات

المجازية لذلك التاريخ. انظر ام دي تشنو «اللاهوت والوعي التاريخي الجديد» في الطبيعة، والإنسان، والمجتمع في القرن الثاني عشر: مقالات حول وجهات نظر لاهوتية جديدة في الغرب اللاتيني، تحرير وترجمة جي تيلور وإل كي لتل (شيكاغو: مطابع جامعة شيكاغو، 1983)، 162 – 201.

36- الطائفتان الدومينيكانية والفرنسيسكانية من المتسولين كانتا أيضاً تمثلان قوة ثورة اجتماعية في أوج العصور الوسطى. التزامهما بالفقر والتواضع لم يكن إلا نوعاً من العودة إلى حياة الحواريين والرسل لدى الكنيسة البدائية من جهة، ونوعاً من الطلاق مع النظام الإقطاعي ومؤسسته الكنسية التراتبية المالكة للأطيان من جهة ثانية. على المستوى الثاني، بدا الإخوة الإنجيليون أشبه بالطبقة المدينية (الحضرية) الجديدة المؤلفة من التجار والحرفيين الذين كانوا أيضاً قد هجروا الاقتصاد الإقطاعي، هذه الطبقة التي كانت الطائفتان ستقومان باستجرار أعدادهما منها على نحوٍ خاص. ثمة نظير مشابه كان موجوداً في الثورة الفكرية التي انبثقت من صفوف اللاهوتيين الدومينيكان والفرنسيسكان. تماماً كما نجحت الحركات الإنجيلية في الاهتداء إلى منابع إلهام جديدة في المعنى الحرفي للكتاب المقدس مقابل اللمحات المجازية المفضلة لدى اللاهوتيين التقليديين، انعكست هذه النزعة نفسُها في احترام السكولاستيكيين الفلسفي المتزايد للعالم التجريبي الملموس مقابل النزعة المثالية الأُخروية في التراث الأوغسطيني – الأفلاطوني. انظر تشنو، «الصحوة الإنجيلية»، المصدر السابق، 239 – 269.

37- بمعنى من المعاني، تفوق الإكويني على أرسطو في تقويمه الإيجابي والموضوعي للجسد. فعقيدة البعث عند الإكويني ترى أن الكائن البشري الكامل تركيبة شاملة للنفس والجسد، وأن من شأن تطهير النفس أن يفضي إلى الالتحام مجدداً بالجسد وتمجيده. وفي حين أن العلاقة الحميمة بين النفس والجسد منطوية، بنظر الأرسطويين، على فنائية النفس، فإن الحميمية ذاتها داعمة، برأي الإكويني، لفكرة خلود الجسد المفتدى.

38- من الممكن فهم الاستقطاب الذي جسده الإكويني وأوغسطين (وانتماءيهما إلى أرسطو وأفلاطون) جزئياً على أنه مستمد من رديهما الفكريين الفرديين على المزاجين الثقافيين المختلفين جذرياً اللذين كانا سائدين في فترتيهما التاريخيتين. إذا كان من الممكن النظر إلى أُخروية أوغسطين الأفلاطونية وتأكيده للمعرفة فوق الحسية بوصفهما تجسداً لنوع من رد الفعل وتطوراً خارجاً من رحم النزعة الحسية الوثنية والعلمانية القائمة على الشك في الحقبة الكلاسيكية المتأخرة، فإن من الممكن النظر إلى مبادرة الإكويني الأرسطوية على معانقة التجريبية والمادية على أنها تطور منبثق من النزعتين المسيحيتين المتمثلتين بالعزوف عن العالم ومعاداة الفكر الإيمانية اللتين سادتا خلال الحقبة الوسيطية المبكرة. وكذلك فإن لتناقض تشاؤم أوغسطين بالنسبة إلى الإنسانية والطبيعة مع آراء الإكويني الأكثر تفاؤلاً انعكاسات ثقافية. فأوغسطين الذي عاش السنوات الأخيرة للحقبة الكلاسيكية، جوبه بانحطاط الحضارة الرومانية وتفككها في زحمة الغزوات البربرية. أما الإكويني فقد عاش حين كانت الحضارة الأوروبية عاكفة على اختبار حقبة جديدة من الاستقرار والتنمية السريعة خلال فترات ذروة العصور الوسطى، مع النجاح المتزايد لعقل الإنسان في التحكم بقوى الطبيعة، وبقاء القارة الأوروبية متحررة نسبياً من التهديدات الخارجية. بالنسبة إلى أوغسطين، يجب أن تكون روح العالم العلماني من حوله قد بدت مبتلية بصنوف التفسخ، المعاناة، والشر، مع بقاء قدرة الإنسان على تقرير المصير الإيجابي في حدودها الدنيا؛ في حين أن بيئة الإكويني كانت أكثر اتصافاً بالصفة التقدمية على نحوٍ حاسم.

39- بقيت عقلانية الإكويني على الدوام في حالة توتر مع نزعة صوفية فوق عقلانية كاشفة عن تأثير ديونيسيوس الآريوباغوسي. بادر ديونيسيوس هذا الذي ربما كان راهباً سورياً من القرن الخامس، تكنى باسم المهتدي إلى المسيحية في أثينا حسب إنجيل بولس في العهد الجديد، إلى إطلاق حركة صوفية مسيحية أفلاطونية جديدة مؤكدة لاستحالة معرفة الرب النهائية: أي صفات يضفيها

عقل الإنسان على الرب لا يمكن عدها صحيحة بالمطلق، لأن كونها قابلة للفهم إنسانياً يعني وجوب بقائها محصورة بنهائية الفهم الإنساني، ولا يمكن الزعم، أنها قادرة على الإحاطة بالطبيعة اللانهائية للرب، من غير الممكن حتى إضفاء مفهومي «الكينونة» و«الواقع» على الرب لأن مثل هذه المفاهيم لا يمكن استخلاصها إلا من أشياء خلقها الرب، ولابد لطبيعة الخالق من أن تكون مختلفة جذرياً عن طبيعة خلقه. لذا فإن أي تأكيد لطبيعة الرب يجب أن يُستكمل بإنكاره، حيث الرب الذي يتجاوز كل ما يستطيع عقل الإنسان أن يدركه يتعالى، آخر المطاف، على كل من التأكيد والإنكار. ربما تستطيع جملة هذه الاعتبارات (وهي أساسية في لاهوت فيا نيغاتيفا، تراث اللاهوت القائم على النفي أو الإنكار، ذلك التراث الذي ميز المسيحية الشرقية خصوصاً) أن تسلط الضوء على التصريح الذي أطلقه الإكويني بعد تجربة صوفية مر بها وهو يحيي قداساً قبيل موته قائلاً: «.... أوحي إلي بأشياء معينة تشي بأن كل ما سبق لي أن كتبته لا تساوي قشة على ما يبدو لي».

40- بنظر أرسطو، ما من حركة غير تلك الناجمة عن التوجهات الطبيعية للعناصر المختلفة، إلا وتكون بسبب قوة موظفة باطراد. أي حجر مستقر سيبقى ساكناً، أو سيتحرك مباشرة باتجاه مركز الأرض كما يليق بالحركة الطبيعية لسائر الأشياء الثقيلة. غير أن أرسطو ما لبث، رغبة منه في تفسير الحالة الصعبة لحركة القذيفة، حيث يواصل الحجر المقذوف حركته بعد انفصاله عن يد القاذف بزمن طويل في غياب أي دفع مطرد، أن قال: إن من شأن الهواء الذي استفزته حركة الحجر أن يواصل دفع الحجر بعد انفصاله عن يد القاذف. ثمة أرسطويون لاحقون انتقدوا هذه النظرية على نقاط ضعفها المختلفة، إلا أن بوريدان كان هو الذي تمكن في القرن الرابع عشر من تقديم حل متماسك للمسألة: حين يتم إطلاق أي قذيفة فإنها تكون متأثرة بقوة محرِّكة، بزخم متناسب مع سرعة القذيفة وكتلتها، قوة تستمر في دفع القذيفة بعد أن تكون قد انفصلت عن قاذفها الأصلي. يضاف إلى ذلك أن بوريدان ألمح إلى فكرة أن وزن أي جسم ساقط يفرز إضافات متساوية من الزخم في فترات متساوية من الزمن.

وكذلك فإن بوريدان أشار إلى أن الرب حين خلق السماوات ربما قام بتزخيم الأجرام السماوية التي ظلت متحركة منذ ذلك الوقت (منذ خلود الرب إلى الراحة في اليوم السابع) بفضل ذلك الزخم، لعدم وجود أي مقاومة لحركاتها. وبهذه الطريقة استطاع بوريدان أن يستغني، افتراضياً، عن العقول الملائكية المحركة للأجرام السماوية، لأنها لم تكن مذكورة في الإنجيل كما لم تكن ضرورية مادياً لتفسير الحركات. ربما كان هذا هو التطبيق الأول لمبدأ الفيزياء الأرضية على الظواهر السماوية. وبدوره فإن الأورسمي، خليفة بوريدان، تصور كوناً شبيهاً بساعة ميكانيكية صنعها الرب وتركها جارية.

ثمة إسهامات أخرى منها أن الأورسمي استحدث استخدام الجدولات الرياضية عن طريق التدوين النظير، مترقباً قيام ديكارت بتطوير الهندسة التحليلية. ولكنه جادل، في إشارة منه إلى الحركات السماوية، أن الدوران الظاهري لمجمل السماوات يمكن تفسيره، بالقدر نفسه من السهولة، بدوران الأرض - وهي حركة أصغر أكثر إقناعاً لجسم واحد مقارنة بالحركة الأكبر والأسرع بما لا يقاس لجملة الأجرام السماوية عبر فضاءات واسعة في يوم واحد (قرر الأورسمي أنها «غير قابلة للتصديق ويتعذر التفكير بها»). وفي متابعة النجوم كل ليلة أو الشمس كل نهار، فإن الراصد لا يستطيع أن يتأكد إلا من واقع الحركة؛ أما ما إذا كانت تلك الحركة صادرة عن السماوات أم عن الأرض فلا يمكن تأكيده بواسطة الحواس التي ستقوم بتسجيل الظاهرة نفسها في كل من الحالتين.

أصر الأورسمي أيضاً على معارضة أرسطو قائلاً: إن احتمال سقوط جميع الأشياء المادية نحو الأرض وارد، لا لأن الأرض هي مركز الكون، بل لأن الأجسام تتحرك باتجاه بعضها البعض على نحوٍ طبيعي. فأي قطعة حجر مرمية تعاود السقوط إلى الأرض، حيثما كانت الأرض في مجمل الكون، لأن الأرض قريبة من الحجر المقذوف، وفيها مركز الجاذبية الخاص بها، في حين أن أرضاً أخرى في مكان آخر من شأنها أن تتلقى حجارة فالتة قريبة من مركزها هي. وهكذا فإن من شأن المادة أن تنجذب طبيعياً إلى مادة أخرى.

ومثل هذا البديل النظري لتفسير أرسطو لمسألة الأجسام الساقطة من منطلق افتراض وجود أرض مركزيــة كان شرطاً مسبقــاً وتمهيداً ضروريــاً لظهور فرضيــة مركزية الشمس اللاحقة. وكذلك فــإن الأورسمي رأى، متبنياً نظرية الزخــم عند بوريدان، إن من شأن أي جسم ساقط شاقولياً أن يسقط مباشرة علــى الأرض، حتى إذا كانت الأرضــ متحركة، تماماً مثلما يستطيع راكب على ظهر سفينة متحركة أن يمد يده نزولاً في خط مستقيم مع امتداد الصاري دون أن يلاحــظ أي انحراف. تقوم السفينة بنقل خط اليد المستقيم والحفاظ عليه نسبة إليها، تماماً مثلما تتعامل الأرض مع الحجر الساقط. إلا أن الأورسمي لم يلبــث، بعد أن ساق كل هذه الحجج القوية المختلفة ضد أرسطو، وبعد أن شدد على أن المرء لا يستطيع تأكيد أن الأرض ثابتة إلا بالإيمان - لا عن طريق العقل أو الملاحظــة أو النص المقدس، أن ســارع إلى نبذ جملة حججه المؤيدة لدوران الأرضــ. أما كوبرنيك وغاليليو فلم يبادرا، في سياق علمي لاحق ومختلف، إلى رمي تلك الحجج جانباً.

وهكــذا فإن عمل بوريــدان والأورسمي في القــرن الرابع عشــر أرسى الأساس الراســخ والإلزامــي لأرض كوكبية، لقانــون العطالة، لمفهــوم الزخم، ولقانون الحركة المنتظمة المتسارعــة للأجسام - الساقطة بحرية، للهندسة التحليلية، لإلغاء حدود التمايز بين الأرض والسماء، ولكون ميكانيكي من صنع رب خبير في فن صنع الساعات. انظر توماس اس كون، الثورة الكوبرنيكية: الفلك الكوكبي وتطور الفكر الغربي (كامبرج: مطابع هارفارد، 1957)، 115 - 123.

41- قــام أوكم نفسه باستخدام صياغات مختلفة بعض الشيء عن شَفْرة أونصل أوكــم، مثل: «لا يجوز اعتماد التعددية إلا عند الضرورة» و«ما يمكن فعله بقدر أقل من [الافتراضات] يجري فعله، عبثاً، بقدر أكثر [من هذه الافتراضات]».

42- ترجمــة ماري مارتن ماكلوخين في كتاب دليل النهضة الميسر، تحرير جي بي روس وام ام ماكلوخين (نيويورك: بنغوين، 1977)، 478.

الجزء الخامس: النظرة الحديثة إلى العالم

43- اقترح تيكو دي براهة نظاماً وسطاً بين نظامي كوبرنيك وبطليموس، نظاماً تدور فيه جميع الكواكب، باستثناء الأرض، حول الشمس، في حين يدور مجمل النظام الذي مركزه هو الشمس حول الأرض. القسم الأول الذي هو نوع من تعديل نظام هيراقليدس القديم حافظ على العديد من الرؤى الكوبرنيكية المتفوقة، في حين أبقى القسم الثاني على فيزياء أرسطو، على الأرض المركزية الثابتة، وعلى التفسير الحرفي لنص الكتاب المقدس. نجح نظام براهة في دفع قضية كوبرنيك إلى الأمام، عن طريق إلقاء الضوء على بعض ميزاتها ومشكلاتها، ولكن أيضاً جراء تقاطع بعض المسارات المدارية الجديدة للشمس والكواكب، مثيرة نوعاً من التساؤل حول الواقع المادي للمدارات الأثيرية المنفصلة الحاضنة افتراضياً لكل كوكب. وملاحظات براهة للشهب الدائرة الآن خلف القمر، جنباً إلى جنب مع المستسعر (النوفا) الذي ظهر في 1572، بدأت تقنع علماء الفلك بأن السماوات ثابتة، وهي نظرة ما لبثت اكتشافاتُ غاليليو التلسكوبية أن أيدتها لاحقاً. ومثل ترتيب براهة التوفيقي للمدارات الكوكبية، فإن الحركات المرصودة للشهب أدت هي الأخرى إلى جعل وجود الكرات الأثيرية، التي كان أرسطو قد عدّها مؤلفة من مادة مرئية ولكنها بلورية صلبة، أقل إقناعاً. تم الإقرار بأن الشهب متحركة عبر فضاءات ظُنت تقليدياً ملأى بكرات بلورية صلبة، ما أثار مزيداً من الشك حول واقعها المادي. وكان من شأن قطوع كبلر الناقصة أن تجعل الدوران الدائري للكرات متعذر الدفاع عنه بالمطلق. انظر توماس اس كون، الثورة الكوبرنيكية: الفلك الكوكبي وتطور الفكر الغربي (كامبرج: مطابع جامعة هارفارد، 1957)، 200 – 209.

44- ترجمة واقتباس جيمس بودريك، حياة وأعمال المبروك روبرت فرانسيس كاردينال بيلارمين، اس جي، ج: 2 (لندن: لونغمانز، غرين، 1950)، 359.

45- عمل غاليليو الأخير وأكثر إسهاماته في الفيزياء أهمية، علمان جديدان، أُنجز في 1634، حين كان في السبعين من العمر. ونُشر العمل بعد أربعة أعوام

في هولنـدا، بعد أن كانـت المخطوطة قد هُربت إلى خـارج إيطاليا (بمساعدة السفـير الفرنسي إلى الفاتيـكان، تلميذ غاليليو السابـق، دوق نوفاليس، على مـا يبـدو). وفي السنة نفسها، سنة 1638، سافر جـون ملتون من إنجلترا إلى إيطاليـا حيث زار غاليليو، في حـدث سُجل لاحقـاً في الآريوباغيتيكا (1644)، دفاع ملتون الكلاسيكي عن حرية الصحافة. ومما قاله ملتون في هذا الكتاب: «جالسـت ذوي العلم والعرفان منهم، (لتمتعي بذلك الشرف)، وبدوت سعيداً لأننـي مولود في مـكان ينعم بالحرية الفلسفيـة، إذ توهمـوا أن إنجلترا كانت مكاناً كهذا، في حين لم يكونوا هم [الإيطاليون] يفعلون شيئاً سوى الرثاء لحالة العبوديـة التـي وصلت إلى المعرفة عندهم؛ إن شيئـاً لم يُكتب في هذه السنوات العديـدة إلا التملق والكلام التافه. هناك بالـذات اهتديت إلى، زيارة غاليليو الشهير، الطاعن في السن، سجين محكمة التفتيش، لأنه فكر بالفلك على نحوٍ مخالف لما كان يراه رقباء الطائفتين أو الطريقتين المذهبيتين الفرانسيسكانية والدومينيكانية وعسسهما» (جون ملتون، الآريوباغيتيكا وكتابات نثرية أخرى، تحرير دبليو هالر [نيويورك: الرابطة الأمريكية للكتاب، 1929]، 41).

46- مضمـر في هذه القسمة بين عقـل الإنسان والعالم المادي نوع من نزعة الشك الوليـدة، حول قابليـة العقل الفعلية لاخـتراق المظاهر وتجاوزهـا إلى نوع من النظـام الداخلـي المتأصل في العـالم - أي حول قدرة الذات علـى جَسْر الهوة وصـولاً إلى الموضوع. غير أن نزعة الشك هذه التـي دشنها لوك، أعلنها هيوم علـى الملأ، وأعاد كانـط صياغتها نقدياً، لم تؤثر عمومـاً في الفهم العلمي كما تطور عبر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وخلال عقود غير قليلة من القرن العشرين.

47- لا بـد من الإتيان هنـا على ذكر صياغة ألفريد راسل واليس المستقلة لنظرية التطـور في 1858، الأمـر الذي ألـزم دارون بإعـلان مؤلَّفه هو علـى الملأ بعد امتناعـه عن ذلك مدة عشرين سنـة. ومن أسلاف دارون وواليس المهيمن ثمة شخصيات بارزة مثل بوفون، لامارك وإيراسموس دارون جد دارون، إضافةً إلى

لَيَلْ في الجيولوجيا. يضاف إلى ذلك أن كلاً من ديدرو، لامتري، كانط، غوته، وهيغل كانوا دائبين على التحرك باتجاه نوع من التصور التطوري للعالم.

48- دبليو كارل روفوس «كبلر فلكياً»، في تاريخ العلم والمجتمع، يوهاينس كبلر: الذكرى المئوية الثالثة لحياته وأعماله (بلتيمور: وليمز آند ولكنز، 1931)، 36.

49- يجب تعديل الجملة بإضافة حقيقة أن الكوزمولوجيات غير القائلة بمركزية الأرض كانت عموماً من إفرازات التراث الأفلاطوني – الفيثاغورسي، وقد كانت الكوزمولوجيا الأرسطورية – البطليموسية متفوقة على الفلسفة الأفلاطونية في معارضتها لتلك الكوزمولوجيات. انظر الهامش: 1، الجزء: 2، حول مركزية الشمس الممكنة عند أفلاطون.

50- ثمة تحليلات تاريخية حديثة تشي بأن التدهور السريع لباطنية النهضة في إنجلترا العائدة إلى النظام الملكي تأثر بالبيئة الاجتماعية والسياسية ذات الشحنة العالية، التي ميّزت التاريخ البريطاني في القرن السابع عشر. في أثناء الانتفاضات الثورية للحرب الأهلية الإنجليزية وفترة فراغ العرش (1642 – 1660)، شاع فيض من الفلسفات الباطنية مثل التنجيم والهرمسية، وقد بدا ارتباطها الوثيق بحركات سياسية ودينية متطرفة، وعلى نطاق واسع، تهديداً لمؤسسة الكنيسة والطبقات المالكة. باتت كراريس التنجيم أكثر رواجاً من الإنجيل في هذه الفترة التي كانت فيها أجهزة الرقابة معطوبة، والمنجمون المتنفذون من أمثال وليم ليلي كانوا دائبين على تشجيع قوى الثورة والعصيان. على المستوى النظري، كانت الفلسفات الباطنية مؤيدة لنظرة عالمية شديدة التوافق مع الحركية السياسية والدينية لجملة الحركات المتطرفة المناهضة للسلطة، لأي سلطة، مع نوع من الاقتناع باحتمال حصول كل فرد مهما كانت مرتبته ومهما كان جنسه، على وميض روحاني، ومع رؤية الطبيعة بوصفها مفعمة بالحياة، تخترقها السماء والقداسة على جميع المستويات، ودائبة أبدياً على التحول الذاتي. أما بعد عودة الملكية في 1660 فإن جيشاً كاملاً من كبار الفلاسفة، الأطباء، ورجال الدين راحوا يؤكدون أهمية اعتماد فلسفة طبيعية

وقورة، متوازنة، مثل تلك الفلسفة الميكانيكية المنشورة مؤخراً عن جزيئات مادية عاطلة، جامدة، محكومة بقوانين ثابتة على تلك، قطعاً للطريق على «الحماسة» الملهبة للمشاعر في النظرة الباطنية إلى العالم ولدى الطوائف المتطرفة.

ومع شبح فوضى العقود السابقة الاجتماعية في الذاكرة، باتت الأفكار الهرمسية هدفاً لقدرٍ متزايد من الهجوم، توقف التنجيم عن أن يكون مفضلاً وجديراً برعاية الطبقة الراقية أو مادة تُدرَّس في الجامعات، واضطلع العلم الذي تطور في إطار الجمعية الملكية (المؤسسة عام 1660) بدور الدفاع عن النظرة الميكانيكية إلى الطبيعة بوصفها دنيا مادة جامدة مجردة من الروح. ثمة مؤسسون كبار للجمعية الملكية، مثل روبرت بويل وكرستوفر رَنْ، واصلوا، أقله وراء الأبواب المغلقة، يعدون التنجيم مشروعاً (مؤمنين، مثل بيكون، بوجود إصلاح التنجيم علمياً بدلاً من رفضه)، غير أن المناخ السياسي كان متزايد النبذ والمناهضة؛ فبويل، مثلاً، لم يوافق على السماح بنشر دفاعه عن التنجيم إلى ما بعد موته. من الواضح أن هذا السياق نفسه أثّر في نيوتن ومنفذيه (وكلائه بلغة العصر) الأدبيين دافعاً إياهم إلى كبت الخلفية الباطنية، الهرمسية لأفكار نيوتن العلمية. انظر ديفد كوربن «الكشف عن مكنون نيوتن: السحر، الصراع الطبقي، وصعود النزعة الميكانيكية في الغرب»، في كتاب الروح التحليلية، تحرير اتش وولف (إثاكا: مطابع جامعة كورنيل، 1980)؛ باتريك كري، النبوة والسلطة: التنجيم في إنجلترا الحديثة المبكرة (برنستون: مطابع جامعة برنستون، 1989)؛ كرستوفر هل، قلب العالم رأساً على عقب: الأفكار المتطرفة خلال الثورة الإنجليزية (نيويورك: فايكنغ، 1972)؛ وبي ام راتّانسي «الجذور الفكرية للجمعية الملكية»، في ملاحظات ومحاضر عن جمعية لندن الملكية 23 (1968): 129 – 143.

للاطلاع على تحليلين إضافيين للثورة الفكرية نفسها من منطلق الصراع المعرفي بين موقفين مختلفين من الجنس (المثل الأعلى الهرمسي للمعرفة

بوصفهـا نوعاً من التلاحم الشبقي بين الذكر والأنثى، عاكساً نظرة إلى الكون على أنه زواج كوني، في مواجهة البرنامج البيكوني القائم على هيمنة الذكر)، انظـر ايفلـين فوكس كلر، «الـروح والعقـل في ولادة العلم الحديـث»، في كتاب تأملات حول الجنس والعلم (نيوهافن: مطابع جامعة ييل، 1985)، 43 – 65؛ وكارولايـن ميرتشانت، مـوت الطبيعة: النسـاء، البيئة، والثـورة العلمية (سان فرانسيسكو: هاربر آند رو، 1980).

51- غاليليـو، حوار حـول النظامين العالميين الرئيسـين، 328: «يتساءل المرء عن سبب ضآلة عدد مؤيدي الرأي الفيثاغورسي [القائل بأن الأرض متحركة] فيما أجدني مندهشاً من أن يكون أي أشخاص قد بادروا، حتى هذا اليوم، إلى تبنيه واعتماده. كمـا لا أستطيع أن أعبر عما يكفي من الإعجاب بالحصافة اللافتة لأولئك الذين أصـروا على التمسك بهذا الرأي وسلموا بأنه صحيح: لقد أقدم هؤلاء، عبر القوة الخالصة والمجردة للذكاء، على إلزام حواسهم عنوة بتفضيل ما يقوله العقل على ما تبينه التجربة الحسية، وتثبت أنه عكس ما يقوله العقل. إن الحجـج الداحضة [لدوران الأرض] التي قمنـا بمعاينتها معقولة جداً، كما رأينـا؛ وأن يكون البطليموسيون والأرسطويـون مع جميع تلاميذهم قد عدوها حاسمـة ونهائية حجة قوية بالفعل داعمة لمدى فاعليتها. غير أن التجارب التي تناقض صراحة الحركة السنوية [للأرض حول الشمس] أكبر بكثير من حيث قوتهـا الظاهرية، مـا يجعلني أكرر أن ليس ثمة أي حـد لاندهاشي حين أتأمل أريستارخوس وكوبرنيك كانا قادرين علـى تمكين العقل من هزيمة الإحساس على نحوٍ أدى إلى صيرورة الأول، في تحدٍّ للثاني، سيداً لإيمانهما».

52- كبلـر، إيقاعات العالم، ج: 5: «الآن، منـذ الفجر قبل ثمانية أشهر، منذ ضوء النهـار الساطع قبل ثلاثـة أشهر، ومنذ ما قبل بضعة أيـام حين قامت الشمس المكتملـة بتنوير تخميني الرائع، لم يعد أي شيء يقـف في طريقي. مستسلم أنا لنوبـة الجنون المقدسـة بحرية؛ متجرئ أنـا صراحة على الاعـتراف بأنني قد

سرقت أواني المصريين الذهبية، لبناء هيكل لربي يكون بعيداً عن حدود مصر. سوف أحتفل وأمرح، إذا عذرتموني؛ وسوف أتحمل إذا وجهتم اللوم إليَّ. لقد قُضي الأمر، أنا عاكف على تأليف الكتاب - الذي سيُقرأ إما الآن أو في المستقبل من قبل الأجيال القادمة، لا فرق ولا يهم. أستطيع أن أنتظر قارئاً مدة قرن كامل من الزمن، كما انتظر الربُّ نفسُه شاهداً مدةَ ستين قرناً من الزمن».

53- هنا بالذات ربما كان التمايز الأكثر عمقاً بين العلم الكلاسيكي ونظيره الحديث: ففي حين أن أرسطو كان قد افترض أربعة أسباب -مادي، كافٍ، شكلي، ونهائي- لم ير العلم الحديث سوى الأولين قابلين للتسويغ. وهكذا فإن بيكون امتدح ديموقريط على قيامه بإبعاد الرب والعقل عن العالم الطبيعي، على النقيض من أفلاطون وأرسطو اللذين كررا إصرارهما على إقحام الأسباب النهائية في التفسيرات العلمية. انظر أيضاً البيان الأحدث الصادر عن البيولوجي جاك مونو الذي قال: «يتمثل حجر زاوية المنهج العلمي... بالإنكار المنهجي المطرد لفكرة إمكانية الحصول على المعرفة «الصحيحة» عن طريق تفسير الظواهر من منطلق أسباب نهائية - أي من منطلق (أعراض)» (جاك مونو، الصدفة والضرورة: مقال حول الفلسفة الطبيعية للبيولوجيا الحديثة (ترجمة ايه وينهاوس) [نيويورك: راندوم هاوس، 1972]، 21).

54- كان هذا هو الرد الشهير لعالم الفلك والرياضي الفرنسي المعروف بيير سيمون لابلاس على نابليون، حين سئل عن غياب الرب عن نظريته الجديدة حول النظام الشمسي، التي كانت قد أوصلت المحصلة النيوتنية إلى الكمال. بسبب اختلالات - ظاهرية معينة في الحركات الكوكبية كان نيوتن قد اعتقد أن النظام الشمسي بحاجة إلى تصويبات سماوية دورية ليحافظ على استقراره. أما رد لابلاس فقد عكس نجاحه في إثبات أن أي تغيير علماني معروف (مثل السرعتين المتغيرتين لكوكبي المشتري وزحل) إن هو إلا أمر دوري، ما يبقي النظام الشمسي مستقراً كليا وحده دون أي تدخل من جانب السماء.

55- كذلـك اضطلع طابع رهبان الكنيسة وتركيبتهم في فرنسا بدور معقد في هذه التطورات. فالشرائح العليا من الرهبان كانوا أنموذجياً مشغولين بأبناء الطبقة الأرستقراطيـة صغـار السن، الذين كانـوا يشغلون المناصـب السهلة، والذين لم يكـن نمـط حياتهم، عموماً، قابـلاً للتمييز عن نمط حيـاة الأرستقراطيين العاديـين ممـن لا علاقـة لهم بالكهنـوت. كانـت الحماسة الدينيـة على هذا المستوى الكنسي نادرة، وغير باعثة على الثقة لدى الآخرين. ومصالح المؤسسة الكنسية بدت كامنة لا في الرسالة الرعوية الداعية إلى الخلاص الديني بل في فرض الأصولية (التزمت، الأرثوذكسية) والمحافظة على المكاسب السياسية. وممـا زاد القضية تعقيداً أن أعداداً متعاظمة من رجال الدين الأرستقراطيين أنفسهم بادرت إلى تبني العقلانية التنويرية ما أفضى إلى تدعيم مواقع القوى العلمانية من داخل هيكلية الكنيسـة. انظر جاك بارزون، «المجتمع والسياسة» في تاريـخ كولومبيا للعالم، تحرير جـون ايه غارّاتي وبيترغي (نيويورك: هاربر آند رو، 1972)، 694 – 700.

56- «أولئـك الذين ينطلقون لخدمة الـرب وشيطان المال سرعان ما يكتشفون أن ليس ثمة أي رب» (لوغان بيرسال سميث).

57- المسيحيـون الذيـن فسـروا ذلك المطلب دليـل «رعاية» لا عنـوان استغلال، باعتبـار الأخير عاكساً للاغـتراب الناجم عن السقـوط، اعترضوا على مثل هذا الرأي.

الجزء السادس: تحول الحقبة الحديثة

58- كثيراً ما قيل بالاستناد إلى مقدمة كانط الثانية لكتاب نقد العقل المحض؛ إن المؤلـف أطلق على رؤياه اسم «ثـورة كوبرنيكية» (ومن بين من قالوا ذلك كارل بوبـر، بيرتراند رسل، جون ديوي، والطبعة الخامسة عشرة للموسوعة البريطانيـة مع كثيرين آخرين). وقد أشـار آي بي كوهن (في كتاب ثورة في العلـم [كامبرج: مطابع جامعة هارفارد، 1985] 237 – 243) إلى أن كانط

لم يـدل، على ما يبدو، بذلك التصريح. ومن الجهة الأخرى فإن كانط أقدم صراحـة على تشبيـه إستراتيجيته الفلسفية الجديـدة بنظرية كوبرنيك في الفلـك، وعلى الرغم من أن عبارة «الثورة الكوبرنيكية» قد تكون، إذا توخينا الدقـة التاريخيـة، لاحقـة ومنتميـة إلى زمن مـا بعد كل كوبرنيـك وكانط، كليهما، فإن العبارة من ناحية والمقارنة من ناحية أخرى دقيقتان ومضيئتان في الوقت نفسه.

59- «أستطيـع أن أقـول وأنـا مطمئن: إن أحـداً لا يفهم ميكانيـكا الكم (نظرية الكم)» ريتشارد فينمان.

60- مقتبـس في هيوستـون سميـث، ما بعد عقل مـا بعد الحداثـة، طبعة منقحة (ويتن، ايلينوي: كوست، 1989)، 8.

61- كانت أفكار كون، المطروحة أولاً في كتاب بنية الثورات العلمية (1962)، جزئياً، ثمرة إنجازات ذات شأن في دراسة تاريخ العلم تحققت قبل جيل، ولاسيما كتاب الكسانـدر كويره وايه أو لفجـوي. كذلك كانت جملة تطورات رئيسة حاصلة في إطار الفلسفة الأكاديمية مثـل تلك المرتبطة بفتغشتاين الكهل، وبتقدم الجدل في المدرسـة التجريبيـة المنطقية من رودولـف كارناب وصـولاً إلى دبليو في أو كويـن، منطوية على قدرٍ غير قليل من الأهميـة. فالمحصلة المقبولة على نطاق واسـع لذلك الجدل تمثلت أساساً بتأكيد صحة موقف كانطي ذي طابع نسبي: بمعنـى أن المـرء لا يستطيـع، في التحليل الأخـير، أن يقوم منطقيـاً باحتساب حقائـق معقدة من عناصر بسيطة مستمدة مـن الإحساس المباشر، لأن جميع مثل هذه العناصر الحسية البسيطة محددة، في النهاية، بأنطولوجيا لغة معينة، وثمـة حشد من اللغات، لكل منها طريقتها الخاصة الفريدة في الاستدلال على الواقـع، مع قيام كل منهـا انتقائياً باستنباط الأشيـاء التي تصفها وتحددها. واختيار اللغة المرشحة للاستخـدام يتوقف، آخر المطاف، على الأغراض التي يرغـب المرء في تحقيقهـا، لا على «الحقائـق» الموضوعية المؤلفـة والمركّبة هي

نفسها بفعل المنظومات النظرية واللغوية إياها، التي تتم محاكمة تلك الحقائق من خلالها. إن جميع «المعطيات الخام» مشبعة سلفاً بشحنات نظرية. انظر دبليو في أو كوين، «عقيدتا التجريبية الجامدتان»، في كتاب من وجهة نظر منطقية، طبعة ثانية (نيويورك: هاربر آند رو، 1961) 20 – 46.

62- الكلمة الحاسمة التي عبر هيغل من خلالها عن مفهومه للتكامل الجدلي (الديالكتيكي) هي كلمة آوفهيبن (aufheben) الألمانية التي تعني «الحذف» من جهة و«الرفع أو الترقية» من جهة ثانية. ففي لحظة الصيرورة (السينثسيز synthesis)، يجري الحفاظ على حالة التناقض والتعالي عليها، إنكارها وتحقيقها في الوقت نفسه.

63- رونالد سوكنيك، «موت الرواية»، في كتاب موت الرواية وقصص أخرى (نيويورك: دايال، 1969)، 41. بنبرة أقل عبثاً، ربما أمكن القول: إن الممثل يلخص مزاج ما بعد الحداثة الفني، ويجسد هوية ما بعد الحداثة عموماً، لأن واقعه (ها) يبقى غامضاً على نحوٍ متعمد ومدروس وغير قابل للاختزال. السخرية طاغية على الحركة؛ الأداء أو التمثيل هو كل شيء. ليس الممثل، بالمطلق، ملزماً أحادياً بأي معنى حصري، بأي حقيقة حرفية. كل الأشياء مدرجة في خانة «كما لو».

64- ريتشارد رورتي، الفلسفة ومرآة الطبيعة (برنستون: مطابع جامعة برنستون، 1979)، 166.

65- إهاب حسن، مقتبس في ألبرت ولنر، «حول جدل (ديالكتيك) الحداثة وما بعد الحداثة»، براكسيس انترناشيونال 4 (1985): 338. انظر أيضاً مناقشة ريتشارد جي بيرنشتاين للفقرة نفسها في خطابه الرئاسي أمام جمعية أمريكا الميتافيزيقية عام 1988 بعنوان («الميتافيزيقا، النقد، اليوتوبيا»، المجلة الميتافيزيقية 42 [1988]: 259 – 260)، حيث يميز موقف ما بعد الحداثة الفكري بكونه شبيهاً أحياناً بوصف هيغل بنوع من نزعة الشك المجردة المتحققة

ذاتياً، «التي لا ترى إلا العدم المحض في نتيجتها... [و] لا تستطيع أن تصل إلى ما هو أبعد من هناك، بل يتعين عليها أن تنتظر لترى ما إذا كان شيء جديد سيأتي وما هو، من أجل أن تقذف به أيضاً إلى الهاوية الفارغة نفسها، (جي دبليو اف هيغل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة ايه في ملر [اكسفورد: مطابع جامعة اكسفورد، 1977]. 51).

66- آرنولد جي توينبي، في الموسوعة البريطانية الطبعة الـ 15، اس في «الزمن».

67- فريدريك نيتشه، العلم الخليع، ترجمة دبليو كاوفمان (نيويورك: راندوم هاوس، 1974)، 181.

68- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية، ترجمة تالكوت بارسونز (نيويورك: أبناء تشارلز سكربنر، 1958)، 182.

69- جارل جي يونغ، «النفس غير المكتشفة»، في مؤلفات كارل وغوستاف يونغ الكاملة ج: 10، ترجمة آر اف هل، تحرير اتش ريد وآخرين (برنستون: مطابع جامعة برنستون، 1970)، الفقرتان 585 – 586.

الجزء السابع: ذيل

70- جون جي ماكديرموت، ندوة «إعادة النظر في الفلسفة»، معهد إسالَن، بيغ سور، كاليفورنيا، حزيران/يونيو 1987.

71- لم تكن نظرية المأزق المزدوج إلا تطبيقاً لنظرية بيرتراند رسل عن الأنماط المنطقية (من رسل والفريد نورث وايتهد: برنسيبا ماثماتيكا) لنوع من تحليل أشكال التواصل الفصامية. انظر غريغوري بيتسون وآخرين. «نحو نظرية للشيزوفرينيا (الفصام)» في بيتسون، خطوات إلى إيكولوجيا للعقل (نيويورك: بالانتاين، 1972)، 201 – 227.

72- إيرنست غلنر، شرعنة الاعتقاد (كامبرج: مطابع جامعة كامبرج)، 206 – 207.

73- فانسانت بروم، يونغ: الإنسان والأسطورة (نيويورك: آثينيوم، 1978)، 14.

74- يونـغ، «تعليق سايكولوجي على «الكتاب التيبتي عن التحرير العظيم» مؤلفات كارل غوستـاف يونغ الكاملة، ج: 11، ترجمـة آر اف سي هل، تحرير اتش ريد وآخرين (رنستون، مطابع جامعة برنستون، 1969)، الفقرة 759.

75- لعـل أشمل تقديمات أدلة غروف السريرية ومـا تنطوي عليه من مضاعفات هي تلك التي يمكن العثور عليها في ستانسلاف غروف، ميادين لا وعي الإنسان: ملاحظـات من مبحث الال اس دي (نيويرك: فايكنغ، 1975) وعلاج الال اس دي النفسـاني (بومونا، كاليفورنيـا: هنتر هاوس، 1980). ثمـة رواية شعبية أحـدث في كتابـه ما بعد الدمـاغ: الولادة، الموت، والتعـالي في الطب النفساني (آلباني: مطابع جامعة ولاية نيويورك، 1985).

76- ينبغـي عـدم إساءة فهم الأدلـة السريرية المستمدة مـن أبحاث غروف ذات العلاقـة بتجربـة ما قبل الولادة على أنها موحية بفعـل نوع من سببية فرويدية خطيـة - ميكانيكيـة، حيـث تبدو صدمـة الـولادة الفردية متمخضـة آلياً عن عقـد نفسية وفكرية محددة بنفس الطريقـة «الهيدروليكية»، إلى هذا الحد أو ذاك، التـي كانت صدمة أوديـب الطفولية تتجلى بها أمـام المحللين النفسيين التقليديـين مفضية إلى أعراض مرضية معينة. لعل الأدلة تشي، بالأحرى، بما يمكن تسميته شكلاً أنموذجياً أصلياً من أشكال التعليل، حيث تبدو عملية عيش الفرد من جديد عملية الولادة وسيلة انخراط في عملية حياة - بعث أنموذجية أصليـة، عابرة للأشخاص، أوسع وأكبر، مع بقاء المستويين الفردي والجماعي للنفس متشابكين تشابكاً جذرياً. فمسلسل ما قبل الولادة لا يبدو، آخر المطاف، متجـذراً أو قابلاً للاختزال إلى، تجربـة الفرد الأصلية مع الولادة البيولوجية؛ بـل لعل الـولادة البيولوجيـة نفسها تبدو عاكسـة لواقع أنموذجـي أصلي أكثر إحاطـة، واقـع يستطيـع بلوغه مباشرة من هـم في عملية ما قبل الـولادة، إما عفويـاً (كما في «تجـارب دليلة الروح الظلماء»)، في طقـس ديني، أو في عملية علاج نفسـاني قائم على الاختبار. لا يتم النظر هنا إلى تجربة الولاة بوصفها

جذراً نهائياً، سبباً اختزالياً في منظومة مغلقة، بل على أنها محور إغناء، نقطة تحول اختبارية بين وقائع شخصية وأخرى عابرة للأشخاص.

تقترح أدلة غروف، إذًا، فهماً للتعليل أكثر تعقيداً من ذلك الذي يقدمه التصور العلمي التقليدي الحديث للسببية الخطية - الميكانيكية، وتشير، بالتوافق مع المعطيات والنظريات الأخيرة المنبثقة من حقول أخرى كثيرة، نحو تصور يزاوج بين أشكال التعليل الإشراكية، الشكلية، والغائية - تصور يكون من حيث الطابع أقرب إلى المفاهيم الأفلاطونية والأرسطوية الكلاسيكية عن التعليل الأنموذجي الأصلي، الشكلي، والنهائي، كما إلى الفهم الأنموذجي الأصلي لدى يونغ الكهل أو الشيخ. تبقى المبادئ الناظمة لنظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) هذه رمزية، لا حرفية، متعددة القيم جذرياً من حيث الطابع، موحية بانطولوجيا لاثنائية معنونة مجازياً بشعار «انحدار دائم!» - وهو فهم طوره في العقود الأخيرة مفكرون مختلفون اختلاف أون بارفيلد، نورمان او براون، جيمس هِلْمان، وروبرت بيلّاه.

77- جيمس هلمان، عادة النظر في السايكولوجيا (نيويورك: هاربر آند رو، 1975)، 126.

78- كثيراً ما يبادر كتاب ومحررون في هذه الأيام إلى التعليق على الصعوبة التي تواجههم لدى إعادة النظر في كثير من الجمل التي كُتبت بصيغة «الإنسان» [الذكر، لا الإنسانة] التقليدية التي يحلو لهم إبدالها بعبارة محايدة جنسياً. والصعوبة ناشئة، جزئياً، من حقيقة أن لا عبارة أخرى تحاول الإشارة، على نحوٍ متزامن، إلى الجنسين الإنسانيين كليهما (أي إلى سائر الكائنات البشرية) وإلى كينونة إنسانية جنسية منفردة. بمعنى أن كلمة «إنسان» قادرة استثنائياً على التعبير عن كيان فردي وشخصي مجازياً يكون في الوقت نفسه جماعي الطابع: فكلمة «إنسان» تعني فرداً كلياً أو كونياً، شخصية أنموذجية أصلية، خلافاً لكل من تعبيرات «البشر»، «الجنس الإنساني»، «النوع البشري»، «الناس»، «الشعب» و«الرجال والنساء». غير أنني أعتقد أن السبب الأعمق

الكامــن وراء صعوبة إعادة النظر في مثل هذه الجمل هو كون المعنى الكلي لمثل هذه الجمل، كما جرى تصورها في الأساس مهيكلاً، ضمناً، حول هذه الصورة الخاصة للإنسان الأنموذجي الأصلي الذكر. وكما يتضح من أي قراءة متمعنة ومدقِّقــة لعدد كبير مــن النصوص ذات العلاقة -إغريقيــة- رومانية، يهودية - مسيحية، وعلمية - إنسانية حديثة - فإن كلاً من البنية القواعدية - اللغوية والمعنــى الجوهري للغــة اللذين دأبت أكثرية كبار المفكريــن على استخدامهما لتمثيــل الحالــة الإنسانيــة والمشــروع الإنســاني بمــا في ذلك ملحمــة الإنسان الدرامية، حالته المثيرة للرثاء والشفقة، وغطرسته، وثيقتا الارتباط، على نحوٍ لا ينفصم، بالحضور اللاواعي لهذه الشخصية الأنموذجية الأصلية، «الإنسان». يمكــن النظر، على أحــد المستويات، إلى «إنسان» الــتراث الفكري الغربي على أنه مجرد «كلي زائف» مركب اجتماعياً، ينطوي استخدامه على عكس المجتمع الخاضع لهيمنة الذكر من جهة وعلى الإسهام في صياغة هذا المجتمع من جهة ثانيــة. غير أن الإنسان يمثل أيضاً، علــى مستوى أعمق، أنموذجاً أصلياً نابضاً بالحيــاة يتقاسمه أعضاء الجنسين كليهما، شــاؤوا أم أبوا. ثمة حضارة ودنيا كاملتــان تمت كوكبتهمــا بحضوره الفاعل المبدع، الإشــكالي والملتبس. وبالفعل فــإن هــذا الكتاب قام بروايــة قصة «الإنســان الغربي» بكل مــا فيها من مجد مأساوي، عمى، وصعود، فيما أعتقد، نحو التعالي الذاتي.

في محطة من محطات المستقبل، من المحتمل بقوة أن يختفي الاستخدام الغافل للتعبيرات الذكورية. وإذا كان هذا الكتاب سيُقرأ في ذلك السياق الجديد، فإن الدور الأساسي الذي يضطلع به التركيب الاستثنائي للإنسان المشار إليه بكلمة «إنســان» (المذكر) في هذا الســرد سيبرز بقدرٍ متزايد الوضــوح، وإن أعداداً كبيرة من تعديــلات وتصويبات ذلك الاستخدام التاريخــي - السايكولوجية، الاجتماعية، الثقافية، الفكرية، الروحية، البيئية، الكوزمولوجية - ستغدو أكثر صراحــة. وحــين تكف اللغة المنحــازة جنسياً عن أن تكون القاعــدة الراسخة، فإن مجمل النظرة العالميــة الثقافية ستكون قد انتقلت إلى قلب حقبة جديدة. ستكــون جملة الأنواع القديمة من الجُمَل وأشباه الجمل، طبيعة صورة الإنسان

الذاتيـة، مكانـة البشرية في الكـون (الكوزموسـ) والطبيعـة، طبيعة ملحمة الإنســان الدراميــة بالذات، قـد انقلبت رأسـاً على عقب، قد شهـدت انقلاباً جذرياً. فمع رحيل اللغة ترحل النظرة العالمية - والعكس بالعكس.

79- يمكـن الإتيـان هنا على ذكـر تعقيبين مهمين في هذا الجـدل (الديالكتيك) الطاغـي. أولاً، من الممكن، كما يتضح من السرد وجملة الملاحظات والهوامش المختلفة، رؤية تطور العقل الغربي تطوراً مطبوعاً، في كل من مراحله، بنوع من التفاعـل المركب بين الذكر والأنثى، مع حالات إعادة التحام جزئية حاصلة مع الأنثى بالتزامن مع المنعطفـات الإبداعية الكبرى والعظيمة في مسيرة الثقافة الغربية منذ ولادة الحضارة الإغريقية وصاعداً. ما من حصيلة تركيبية وولادة إلا وكانـت تؤسس لمرحلة في العلاقة الجدلية (الديالكتيكية) الأوسع بكثير بين الذكر والأنثى، تلك العلاقة الحاضنة، باعتقادي، لتاريخ العقل الغربي ككل.

غـير أن هنـاك عملية جدلية (ديالكتيكية) أخـرى، متضافرة مع هذه العلاقة المتطورة المتكشفة فيما بين الذكر والأنثى، لعبت دوراً أكثر وضوحاً وصراحة في الروايـة التاريخية، وهي منطوية على نـوع أساسي من الاستقطاب الأنموذجي الأصلـي في داخل طبيعة الذكـر نفسه. فمن جهة يمكن فهم مبدأ الذكورة (في كل مـن الرجال والنسـاء، مرة أخرى) من منطلق ما يمكن أن نطلق عليه اسم الدافـع البرميثيوسي: الدافع القائم على القلق، البطولة، التمرد والثورة؛ على الفرديـة والابتكار؛ علـى التطلع الأبدي إلى الحرية، الاستقـلال، التغيير، وما هـو جديد. ومن الجهة المقابلة ثمـة الوجه المكمل والنقيضـ، ثمة ما يمكن أن نطلـق عليه اسـم الدافع الزُّحَلـي (الساتورني): الدافع الميـال إلى المحافظة، الاستقرار، التحكـم، الهيمنة؛ دافع الحرص على الصيانة، النظام، الاحتواء، والكبت - أي الوجه الشرعي -الهيكلي- التراتبي للذكر الذي تجلى في النظام البطريركي (الأبوي).

إن كلاً مـن وجهـي الذكـر -البروميثيوسـي والزُّحَلي، الابـن والأب- متضمن في الآخـر. كل منهمـا يتطلب نقيضه، يستحضره، وينمـو ليصبحه. على المدى

الواسـع، يمكـن رؤية آلية التوتـر بين المبدأيـن بوصفهما آليـة مؤسسة لعملية الجدل (الديالكتيك) الدافعة لـ «التاريخ» (على مختلف الأصعدة السياسية، الفكريـة، والروحيـة). من المؤكـد أن هذه العمليـة الجدليـة (الديالكتيكية) هـي التي دأبت علـى تحريك عجلة الملحمـة الدرامية الداخلية مـن أول كتاب آلام العقـل الغربـي إلى آخره: إنهـا آلية التفاعل النشطـة التي لا تعرف معنى التوقف فيما بين النظـام والتغيير، السلطة والتمرد، التحكم والحرية، التقليد والتجديـد، البنيان والثورة. إلا أنني أرى أن هذا الجدل (الديالكتيك) الجبار يبدو، آخر المطاف، كما لو كان دافعاً لـ، ومدفوعاً بجدل (ديالكتيك) آخر أكبر وأقوى يتضمن الأنثى، أو «الحياة».

Bibliography

Aeschylus. The extant plays in 2 vols. of The Complete Greek Tragedies. Edited by D. Grene and R. Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1953—56.

Aquinas, Thomas. An Aquinas Reader. Edited, with an introduction by Mary T. Clark. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1972.

Aquinas, Thomas. Basic Writings of St. Thomas Aquinas. Edited by A. C. Pegis. 2 vols. New York: Random House, 1945.

Aquinas, Thomas. Summa Theologica. Translated by the English Dominican Fathers. 3 vols. New York: Benziger, 1947—48.

Aristotle. The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation. Edited by J. Barnes. 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Armitage, Angus. Copernicus, The Founder of Modern Astronomy. New York: Thomas Yoseloff, 1957.

Armstrong, A. H., ed. The Cambridge History of later Greek and Early Medieval Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Augustine. An Augustine Reader. Edited, with an introduction by J. J. O'Meara. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1973.

Augustine. Basic Writings of Saint Augustine. Edited by W. J. Oates. 2 vols. New York: Random House, 1948.

Augustine. The City of God. Translated by M. Dods. New York: Modern Library, 1950.

Augustine. The Confessions. Translated by J. K. Ryan. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1960.

Augustine. Works. Edited by M. Dods. Edinburgh: Clark, 1871—77.

Bacon, Francis. Advancement of Learning; Novum Organum; The New Atlantis. In Great Books of the Western World, Vol. 30. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Bainton, Roland. The Reformation of the Sixteenth Century. Boston: Beacon Press, 1985.

Barbour, Ian. Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion. New York: Harper & Row, 1974.

Barfield, Owen. "Coleridge's Philosophical Lectures." Towards 3, 2 (1989): 27—30.

Barfield, Owen. Saving the Appearances: A Study in Idolatry. 2nd ed. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press 1988.

Barnett, Lincoln. The Universe and Dr. Einstein. Rev. ed. New York: William Morrow, 1972.

Barnhart, Bruno. "Monastic Wisdom and the World of Today." Monastic Studies 16 (1985): 111—138.

Barnhart, Bruno. "The Sophia Hypothesis." Paper presented at symposium, The Feminine Wisdom Traditions and Creation Spirituality in Christianity; at - conference, Gaia Consciousness: The Goddess and the Living Earth, California Institute of Integral Studies, San Francisco, April 1988.

Barzun, Jacques. Classic, Romantic, and Modern. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

Barzun, Jacques. Darwin, Marx, Wagner: Critique of a Heritage. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Bate, William Jackson. "The Crisis in English Studies." Harvard Magazine, Sept.-Oct. 1982: 46—53.

Bateson, Gregory. Mind and Nature: A Necessary Unity. New York: Dutton, 1979.

Bateson, Gregory. Steps to an Ecology of Mind. New York: Ballantine, 1972.

Baudelaire, Charles. Les Fleurs du Mal. Translated by F. Duke. Charlottesville: University Press of Virginia, 1961.

Baynes, Kenneth, James Bohman, Thomas McCarthy, eds. After

Philosophy: End or Transformation? Cambridge: MIT Press, 1987.

Beauvoir, Simone de. The Second Sex. Translated and edited by H. M. Parshley. New York: Alfred A. Knopf, 1953.

Beckett, Samuel. Endgame. New York: Grove Press, 1958.

Beckett, Samuel. Waiting for Godot. New York: Grove Press, 1954.

Bellah, Robert N. Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World. New York: Harper & Row, 1970.

Benz, Ernst Wilhelm. The Eastern Orthodox Church: Its Thought and Life. Translated by R. Winston and C. Winston. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1963.

Benz, Ernst Wilhelm. Evolution and Christian Hope: Man's Concept of the Future from the Early Fathers to Teilhard de Chardin. Translated by H. 0. Frank. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968.

Bergson, Henri. Creative Evolution. Translated by A. Mitchell. New York: Modern Library, 1944.

Berkeley, George. The Principles of Human Knowledge. In Great Books of the Western World, Vol. 35. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Bernstein, Richard J., ed. Habermas and Modernity. Cambridge: MIT Press, 1985.

Bernstein, Richard J. "Metaphysics, Critique, Utopia." Review of Metaphysics 42 (1988): 255—273.

Bible. Authorized King James Version. Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1981.

Bible, The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha. Expanded ed. Revised Standard Version. Edited by H. G. May and B. M. Metzger. New York: Oxford University Press, 1977.

Blake, William. The Poetry and Prose of William Blake. Edited by D. V. Erdman. Commentary by H. Bloom. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1970.

Boas, George. Dominant Themes of Modern Philosophy: A History. New York: Ronald, 1957.

Boethius. The Consolation of Philosophy. Translated by R. Green. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962.

Bohm, David. Wholeness and the implicate Order. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

Bohr, Niels. Atomic Physics and the Description of Nature. Cambridge: Cambridge University Press, 1934.

Bonner, Gerald. "The Spirituality of St. Augustine and Its Influence on Western Mysticism." Sobornost 4, 2 (1982): 143—162.

Bornkamm, Gunther. Jesus of Nazareth. Translated by I. McLuskey and F. McLuskey with J. M. Robinson. New York: Harper & Row, 1975.

Bouyer, Louis. The Spirituality of the New Testament and the Fathers. Translated by M. P. Ryan. New York: Seabury, 1982.

Bridgman, P. W. The Logic of Modern Physics. New York: Macmillan, 1946.

Brodrick, James. The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine, S.J. 2 vols. London: Longmans, Green, 1950.

Brome, Vincent. Jung: Man and Myth. New York: Atheneum, 1978.

Bronowski, Jacob, and Bruce Mazlish. The Western Intellectual Tradition: From Leonardo to Hegel. New York: Harper & Row, 1960.

Brown, Norman O. Love's Body. New York: Random House, 1968.

Brown, Raymond E. Biblical Reflections on Crises Facing the Church. New York: Paulist Press, 1975.

Burckhardt, Jacob. The Civilization of the Renaissance in Italy. Translated by 5. 0. C. Middlemore. New York: Harper Torchbook, 1958.

Burnaby, J. Amor Dei: A Study of the Religion of Saint Augustine. London: Hodder & Stoughton, 1938.

Butterfield, Herbert. The Origins of Modern Science, 1300—1800. Rev. ed. New York: Free Press, 1965.

Butterfield, Herbert. Writings on Christianity and History. Edited by C. T. McIntyre. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Byron, George Gordon. Lord Byron: Selected Letters and Journals. Edited by L. A. Marchand. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Campbell, Joseph. The Hero with a Thousand Faces. 2nd ed. Princeton: Princeton University Press, 1968.

Campbell, Joseph. The Masks of God. Vol. 3, Occidental Mythology. New York: Viking, 1964.

Camus, Albert. The Myth of Sisyphus and Other Essays. Translated by J. O'Brien. New York: Random House, 1959.

Camus, Albert. The Stranger. Translated by S. Gilbert. New York: Random House, 1954.

Capra, Fritjof. The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism. Berkeley: Shambhala, 1975.

Capra, Fritjof. The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture. New York: Simon and Schuster, 1982.

Carnap, Rudolf. "The Rejection of Metaphysics." In 20th Century Philosophy: The Analytic Tradition, edited by M. Weitz. New York: Free Press, 1966.

Caspar, Max. Kepler. Translated and edited by C. D. Hellman. London: AbelardSchuman, 1959.

Cassirer, Ernst. The Philosophy of Symbolic Forms. Translated by R. Manheim. 3 vols. New Haven: Yale University Press, 1955—57.

Castiglione, Baldesar. The Book of the Courtier. Translated by 0. Bull. Baltimore: Penguin, 1976.

Cellini, Benvenuto. The Autobiography of Benvenuto Cellini. Translated by J. A. Symonds. New York: Modern Library, 1985.

Chadwick, Henry. Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen. Oxford: Oxford

University Press, 1966.

Chenu, M. D. Nature, Man and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West. Edited and translated by J. Taylor and L. K. Little. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Chenu, M. D. Toward Understanding Saint Thomas. Translated by A. M. Landry and D. Hughes. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

Chodorow, Nancy J. Feminism and Psychoanalytic Theory. New Haven: Yale University Press, 1989.

Chodorow, Nancy J. The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender. Berkeley: University of California Press, 1978.

Chroust, Anton-Hermann. Aristotle: New Light on His Life and on Some of His Lost Works. 2 vols. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1973.

Cicero, Marcus Tullius. The Basic Works of Cicero. Edited by M. Hadas. New York: Modern Library, 1951.

Cicero, Marcus Tullius. De Natura Deorum; Academica. With an English translation by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Clement of Alexandria. The Exhortation to the Heathen. In The Ante-Nicene Fathers, edited by A. Roberts and J. Donaldson, Vol. 2. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1967.

Cohen, I. B. Revolution in Science. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Coleridge, Samuel Taylor. The Portable Coleridge. Edited by I. A. Richards. New York: Viking, 1950.

Colorado, Pam. "Bridging Native and Western Science." Convergence 21, 268 - 49 :(1988) 3/.

Comte, Auguste. Introduction to Positive Philosophy. Edited by F. Ferre. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1970.

Condorcet, Antoine-Nicolas, Marquis de. Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind. Translated by J. Barraclough. Westport, Conn.: Hyperion, 1979.

Copernicus, Nicolaus. On the Revolutions of the Heavenly Spheres. Translated by C. O. Wallis. In Great Books of the Western World, Vol. 16. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Copernicus, Nicolaus. Three Copernican Treatises: The Commentariolus of Copernicus, the Letter against Werner, the Narratio Prima of Rheticus. Translated, with an introduction by E. Rosen New York: Columbia University Press, 1939.

Cornford, F. M. Plato's Cosmology. London: Routledge, 1966.

Curry, Patrick. Prophecy and Power: Astrology in Early Modern England. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Cutler, Donald R., ed. The Religious Situation: 1968. Boston: Beacon Press, 1968.

Dante. The Banquet. Translated by K. Hillard. London: Routledge & Kegan Paul, 1889.

Dante. The Divine Comedy. Translated by C. S. Singleton. 3 vols. Princeton: Princeton University Press, 1973—75.

Danto, Arthur C. The Philosophical Disenfranchisement of Art. New York: Columbia University Press, 1986.

Darwin, Charles. The Descent of Man and Selection in Relation to Sex. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Darwin, Charles. The Origin of Species. New York: Dutton, Everyman's University Library edition of the 6th ed. (1882), 1971.

de Beer, Sir Gavin. Charles Darwin: A Scientific Biography. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965.

Derrida, Jacques. Margins of Philosophy. Translated by A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Derrida, Jacques. Writing and Difference. Translated by A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

Descartes, René. The Philosophical Works of Descartes. Translated by E. S.. Haldane and 0. R. T. Ross. 2 vols. New York: Dover, 1955.

Dewey, John. Experience and Nature. Rev. ed. La Salle, Ill.: Open Court, 1971.

Dewey, John. The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action. New York: Minton, Balch, 1929.

Dijksterhuis, E. J. The Mechanization of the World Picture: Pythagoras to Newton. Translated by C. Dikshoorn. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Dodds, E. R. The Ancient Concept of Progress. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Dodds, E. R. The Greeks and the Irrational. Berkeley: University of California Press, 1951.

Dodds, E. R. Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine. New York: Norton, 1970.

Dostoevsky, Fyodor. The Brothers Karamazov. Translated by C. Garnett. New York: Modern Library, 1933.

Dostoevsky, Fyodor. Crime and Punishment. Translated by C. Garnett. New York: Modern Library, 1950.

Dostoevsky, Fyodor. Notes from Underground. Edited and translated by M. Katz. New York: Norton, 1989.

Dreyer, J. L. E. A History of Astronomy from Thales to Kepler. 2nd ed. New York: Dover, 1953.

Duhem, Pierre. To Save the Phenomena: An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo. Translated by E. Doland and C. Maschr. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

Eckhart, Meister. The Essential Sermons, Commentaries, Treatises,

and Defense. Translated, with an introduction by E. Colledge and B. McGinn. New York: Paulist Press, 1981.

Eckman, Barbara. "Jung, Hegel, and the Subjective Universe." Spring 1986 (Dallas: Spring Publications, 1986): 88—89.

Edinger, Edward F. Ego and Archetype: Individuation and the Religious Function of the Psyche. Baltimore: Penguin, 1973.

Edwards, Jonathan. Apocalyptic Writings. In The Works of Jonathan Edwards, Vol. 5, edited by S. J. Stein. New Haven: Yale University Press, 1977.

Einstein, Albert. The Meaning of Relativity. 5th ed. Princeton: Princeton University Press, 1956.

Einstein, Albert. Relativity: The Special and the General Theory. Translated by R. W. Lawson. New York: Crown, 1961.

Eliade, Mircea. Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return. Translated by W. R. Trask. New York: Harper & Row, 1954.

Eliot, T. S. Complete Poems and Plays. New York: Harcourt, Brace & World, 1971.

Emerson, Ralph Waldo. The Collected Works. 4 vols. Edited by A. R. Ferguson et al. Cambridge: Harvard University Press, 1979—87.

Engeisman, Joan Chamberlain. The Feminine Dimension of the Divine. Wilmette, Ill.: Chiron, 1987.

Erasmus. The Epistles of Erasmus. Translated by F. M. Nichols. London: Longmans, Green, 1901.

Erikson, Erik. Childhood and Society. 2nd ed. New York: Norton, 1950.

Euripides. The extant plays in 5 '8ls. of The Complete Greek Tragedies. Edited by D. Grene and R. Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1955—59.

Evans, Donald. "Can We Know Spiritual Reality?" Commonweal, 13 July 1984.

Fairbairn, W. R. D. An Object-Relations Theory of the Personality. New York: Basic Books, 1952.

Fenichel, Otto. The Psychoanalytic Theory of Neurosis. New York: Norton, 1945.

Ferenczi, Sandor. Thalassa: A Theory of Genitality. Translated by H. A. Bunker. New York: Norton, 1968.

Ferguson, W. K., et al. Renaissance: Six Essays. New York: Harper Torchbook, 1962.

Feyerabend, Paul. Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge. Rev. ed. London: Verso, 1988.

Feyerabend, Paul. Science in a Free Society. London: Verso, 1978.

Ficino, Marsilio. The Book of Life. Translated by C. Boer. Irving, Tex.: Spring Publications, 1980.

Ficino, Marsilio. The Letters of Marsilio Ficino. Translated by members of the Language Department of the School of Economic Science, London. 2 vols. Preface by P. 0. Kristeller. London: Shepheard-Walwyn, 1975.

Ficino, Marsilio. Platonic Theology. Selected passages translated by J. L. Burroughs. Journal of the History of Ideas, 5, 2 (1944): 227—239.

Findlay, J. N. Ascent to the Absolute. London: Allen and Unwin, 1970.

Findlay, J. N. Hegel: A Re-examination. New York: Humanities Press, 1958.

Finley, John H. Four Stages of Greek Thought. Stanford: Stanford University Press, 1966.

Foucault, Michel. The Archaeology of Knowledge. Translated by A. M. Sheridan Smith.London: Tavistock, 1972.

Foucault, Michel. Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings. Edited by C Gordon. New York: Pantheon, 1980.

Fox, Robin Lane. Pagans and Christians. New York: Alfred A. Knopf, 1987.

Frank, Francine Wattman, and Paula A. Treichler. Language, Gender, and Professional Writing. New York: Modern Language Association, 1989.

Freeman, Kathleen, ed. and trans. Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Freud, Anna. The Ego and the Mechanisms of Defense. Rev. ed. New York: International Universities Press, 1966.

Freud, Sigmund. The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud. Edited byJ. Strachey. 21 vols. New York: Hogarth, 1955—61.

Fromm, Erich. The Dogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology, and Culture. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1963.

Gadamer, Hans-Georg. Truth and Method. Translated by G. Barden and J. Cumming. New York: Seabury, 1970.

Galbraith, John Kenneth. The New Industrial State. 4th ed. Boston: Houghton Mifflin, 1985.

Galilei, Galileo. Dialogue Concerning the Two Chief World Systems—Ptolemaic and Copernican. Translated by S. Drake. Berkeley: University of California Press, 1953.

Galilei, Galileo. Discoveries and Opinions of Galileo. Translated by S. Drake. New York: Doubleday, 1957.

Galilei, Galileo. Sidereus Nuncius, or, The Sidereal Messenger. Translated, with an introduction by A. van Helden. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Galilei, Galileo. Two New Sciences. Translated by S. Drake. Madison: University of Wisconsin Press, 1974.

Garin, Eugenio. Italian Humanism. Translated by P. Munz. Oxford: Blackwell, 1965.

Garraty, John A., and Peter Gay, eds. The Columbia History of the World. New York: Harper & Row, 1972.

Geertz, Clifford. “From the Native’s Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding.” in interpretive Social Science: A Reader, edited by P. Rabinow and W. M. Sullivan. Berkeley: University of California Press, 1979.

Gellner, Ernest. The Legitimation of Belief. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Geymonat, Ludovico. Galileo Galilei: A Biography and Inquiry into His Philosophy of Science. Translated by S. Drake. New York: McGraw-Hill, 1965.

Gibbon, Edward. The Decline and Fall of the Roman Empire. 3 vols. New York: Modern Library, 1977.

Gilkey, Langdon. Religion and the Scientific Future: Reflections on Myth, Science, and Theology. New York: Harper & Row, 1970.

Gilligan, Carol. In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Gilson, Etienne. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. Translated by L. K. Shook. New York: Random House, 1956.

Gilson, Etienne. - History of Christian Philosophy in the Middle Ages. New York: Random House, 1955.

Gimbutas, Marija. The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500—3500 B.C.: Myths and Cult images. Rev. ed. Berkeley: University of California Press, 1982.

Gimbutas, Marija: - The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization. San Francisco: Harper & Row, 1989.

Gingerich, Owen. “From Copernicus to Kepler: Heliocentrism as Model and as Reality.” Proceedings of the American Philosophical Society 117(1973): 513—522.

Gingerich, Owen. “Johannes Kepler and the New Astronomy.” Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society 13 (1972): 346—373.

Gleick, James. Chaos: Making a New Science. New York: Viking, 1988.

Goethe, Johann Wolfgang von. Faust Parts One and Two. Translated by G. M. Priest. In Great Books of the Western World. Vol. 47. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Gombrich, E. H. Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation. 2nd ed., rev. Princeton: Princeton University Press, 1961.

Graves, Robert. The Greek Myths. 2 vols. Rev. ed. New York: Penguin, 1960.

Grenet, Paul. Thomism. Translated by J. F. Ross. New York: Harper & Row, 1967.

Grof, Stanislav. Beyond the Brain: Birth, Death, and Transcendence in Psychotherapy. Albany: State University of New York Press, 1985.

Grof, Stanislav. LSD Psychotherapy. Pomona, Calif.: Hunter House, 1980.

Grof, Stanislav. Realms of the Human Unconscious: Observations from LSD Research. New York: Viking, 1975.

Grube, Georges M. A. Plato's Thought. Boston: Beacon Press, 1958.

Gusdorf, Georges. Speaking. Translated, with an introduction by P. T. Brockelman. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1965.

Guthrie, W. K. C. The Greek Philosophers: From Thales to Aristotle. New York: Harper Torchbook, 1960.

Guthrie, W. K. C. - A History of Greek Philosophy. 6 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1962—81.

Habermas, Jurgen. Knowledge and Human Interests. Translated by J. J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1971.

Hall, Nor. The Moon and the Virgin: Reflections on the Archetypal Feminine. New York: Harper & Row, 1980.

Hanson, N. R. Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual

Foundations of Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

Harding, Sandra. "Is Gender a Variable in Conceptions of Rationality?" Dialectica 36 (1982): 225—242.

Harrison, Jane Ellen. Prolegomena to the Study of Greek Religion. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

Hayman, Ronald. Nietzsche: A Critical Life. New York: Oxford University Press, 1980.

Heath, Sir Thomas L. Aristarchus of Samos: The Ancient Copernicus. Oxford: Clarendon Press, 1913.

Hegel, G. W. F. Early Theological Writings. Translated by T. M. Knox, with an introduction and fragments translated by R. Kroner. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

Hegel, G. W. F. The Essential Writings. Edited by F. G. Weiss. New York: Harper & Row, 1974.

Hegel, G. W. F. - Introduction to the Lectures on the History of Philosophy. Translated by T. M. Knox - and A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Hegel, G. W. F. - The Phenomenology of Spirit. Translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Hegel, G. W. F. - Philosophy of Mind. Translated by W. Wallace, with the Zusätze in Boumann's text translated by A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Hegel, G. W. F. - Reason in History. Translated by R. S. Hartman. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953.

Heidegger, Martin. Being and Time. Translated by J. Macquarrie and E. Robinson. New York: Harper & Row, 1962.

Heidegger, Martin. "'Only a God Can Save Us': The Spiegel Interview (1966)." Translated by W. J. Richardson. In Heidegger: The Man and the Thinker, edited by T. Sheehan.. Chicago: Precedent, 1981.

Heilbroner, Robert. The Worldly Philosophers. New York: Simon and Schuster, 1980.

Heisenberg, Werner. Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Physics. New York: Harper & Row, 1962.

Herbert, Nick. Quantum Reality: Beyond the New Physics. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985.

Herder, Johann Gottfried. Reflections on the Philosophy of the History of Mankind. Abridged, with introduction by F. E. Manuel. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Hesiod. The Works and Days; Theogony; The Shield of Heracles. Translated by R. Lattimore. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1959.

Hesse, Mary. Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science. Bloomington: Indiana University Press, 1980.

Hill, Christopher. The World Turned Upside Down: Radical ideas During the English Revolution. New York: Viking, 1972.

Hiliman, James. "Anima Mundi: The Return of the Soul to the World." Spring 1982 (Dallas: Spring Publications, 1982): 7 1—93.

Hiliman, James. Re-Visioning Psychology. New York: Harper & Row, 1975.

Hollingdale, R. J. Nietzsche: The Man and His Philosophy. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1965.

Homer. The Iliad. Translated by Robert Fitzgerald. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974.

Homer. The Odyssey. Translated by Robert Fitzgerald. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1961.

Hugh of Saint-Victor. Didascalicon: A Medieval Guide to the Arts. Translated, with an introduction by J. Taylor. New York: Columbia University Press, 1961.

Hume, David. An Enquiry Concerning Human Understanding. In Great Books of the Western World, Vol. 35. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Hume, David. - A Treatise of Human Nature. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon, 1967.

Huxley, Aldous. The Doors of Perception. New York: Harper & Row, 1970.

Irenaeus. Against Heresies. In The Ante-Nicene Fathers, edited by A. Roberts and J. Donaldson, Vol. 1. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1967.

Jackson, Timothy. "The Theory and Practice of Discomfort: Richard Rorty and Pragmatism." The Thomist 51, 2 (1987): 270—298.

Jaeger, Werner. Aristotle: Fundamentals of the History of His Development. Translated by R. Robinson. New York: Oxford University Press, 1948.

James, Henry. The Art of Criticism: Henry James on the Theory and Practice of Fiction. Edited by W. Veeder and S. Griffin. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

James, William. A Pluralistic Universe. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

James, William. Pragmatism and the Meaning of Truth. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

James, William. The Principles of Psychology. 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

James, William. Varieties of Religious Experience. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

James, William. The Will to Believe. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

Janson, H. W. History of Art. 3rd ed. New York: Abrams, 1986.

Jeans, Sir James. Physics and Philosophy. New York: Macmillan, 1943.

John of the Cross, Saint. Dark Night of the Soul. Translated and edited by E. Allison Peers. Garden City, N.Y.: Image Books, 1959.

Jones, Ernest. The Life and Work of Sigmund Freud. 3 vols. New York: Basic Books, 1953—57.

Jung, Carl G. Collected Works of Carl Gustav Jung. 20 vols. Translated by R. F. C. Hull; edited by H. Read, M. Fordham, G. Adler, and W. McGuire. Bollingen Series XX. Princeton: Princeton University Press, 1953—79.

Jung, Carl G. Memories, Dreams, Reflections. Rev. ed. Recorded and edited by A. Jaffe, translated by R. Winston and C. Winston. New York: Pantheon, 1973.

Kafka, Franz. The Complete Stories. Edited by N. N. Glatzer. New York: Schocken, 1971.

Kafka, Franz. - The Trial. Translated by W. Muir and E. Muir, revised by E. M. Butler. New York: Modern Library, 1964.

Kant, Immanuel. Critique of Practical Reason. Translated by L. W. Beck. New York: Bobbs-Merrill, 1956.

Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason. Translated by N. K. Smith. London: Macmillan, 1968.

Kant, Immanuel. Religion Within the Limits of Reason Alone. 2nd ed. Translated by T. M. Greene and H. H. Hudson. La Salle, Ill.: Open Court, 1960.

Keats, John. Poems. 5th ed. Edited, with an introduction by E. De Selincourt. London: Methuen, 1961.

Keepin, William. Some Deeper Implications of Chaos Theory. Draft. San Francisco: California Institute of Integral Studies, 1990.

Keller, Evelyn Fox. A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock. San Francisco: Freeman, 1983.

Keller, Evelyn Fox. Reflections on Gender and Science. New Haven: Yale University Press, 1985.

Kempis, Thomas à. The Imitation of Christ. Translated by L. Sherley-Price. Harmondsworth, England: Penguin, 1952.

Kepler, Johannes. The Harmonies of the World (V), and Epitome of Copernican Astronomy (IV and V). Translated by C. G. Wallis. In

Great Books of the Western World, Vol. 16. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Kepler, Johannes. "On the More Certain Fundamentals of Astrology." Foreword and notes by J. B. Brackenridge, translated by M. A. Rossi. Proceedings of the American Philosophical Society 123, 2 (1979): 85—116.

Kirk, Geoffrey S. The Songs of Homer. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

Kirk, G. S., and J. E. Raven, eds. The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.

Koyré, Alexandre. The Astronomical Revolution: Copernicus, Kepler, Borelli. Translated by R. E. W. Maddison. Ithaca: Cornell University Press, 1973.

Koyré, Alexandre. From the Closed World to the Infinite Universe. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968.

Kubrin, David. "Newton's Inside Out: Magic, Class Struggle, and the Rise of Mechanism in the West." In The Analytic Spirit, edited by H. Woolf. Ithaca: Cornell University Press, 1980.

Kuhn, Thomas S. The Copernican Revolution: Planetary Astronomy and the Development of Western Thought. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

Kuhn, Thomas S. The Structure of Scientific Revolutions. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Laing, R. D. The Divided Self. New York: Penguin, 1965.

Laing, R. D. The Politics of Experience. Harmondsworth, England: Penguin, 1967.

Lakatos, Imre, and Alan Musgrave, eds. Criticism and the Growth of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Landes, David S. A Revolution in Time: Clocks and the Making of

the Modern World. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Lasch, Christopher. The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations. New York: Norton, 1979.

Leff, Gordon. The Dissolution of the Medieval Outlook: An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the Fourteenth Century. New York: Harper & Row, 1976.

Leonardo da Vinci. Leonardo da Vinci. Edited by G. Nicodemi et al. New York: Reynal, in association with William Morrow, 1956.

Letwin, Shirley R. Pursuit of Certainty. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Levi, Albert William. Philosophy and the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

Levi-Strauss, Claude. Structural Anthropology. Translated by C. Jacobson and B. 0. Schoepf. New York: Doubleday, 1967.

Locke, John. An Essay Concerning Human Understanding. In Great Books of the Western World, Vol. 35. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Lovejoy, Arthur O. The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea. Cambridge: Harvard University Press, 1936.

Lovelock, J. E. Gaia: A New Look at Life on Earth. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Lucretius. De Rerum Natura. Edited by C. Bailey. 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Luther, Martin. The Bondage of the Will. Translated by H. Cole, with corrections by H. Atherton. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1931.

Luther, Martin. Martin Luther's Basic Theological Writings. Edited by T. F. Lull. Minneapolis: Fortress Press, 1989.

Lyotard, Jean-François. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Translated by G. Bennington and B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Machiavelli, Niccolà. The Prince. Translated by H. C. Mansfield, Jr. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Magee, Bryan. Karl Popper. New York: Viking, 1973.

Marcuse, Herbert. Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud. Boston: Beacon, 1974.

Marx, Karl. Capital. Translated by S. Moore and E. Aveling. 3 vols. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1954—62.

Marx, Karl. The Communist Manifesto. Edited by A. J. Taylor. Baltimore: Penguin, 1968.

Marx, Karl. Economic and Philosophical Manuscripts. In The Marx-Engels Reader, edited by R. C. Tucker. New York: Norton, 1972.

McDermott, John J. The Culture of Experience: Essays in the American Grain. New York: New York University Press, 1976.

McDermott, Robert A. "Toward a Modern Spiritual Cognition." Revision 12 (Summer 1989): 29—33.

Mclnerny, Ralph. St. Thomas Aquinas. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1982.

McKibben, Bill. The End of Nature. New York: Random House, 1989.

McNeill, William H. The Rise of the West: A History of the Human Community. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Melville, Herman. Moby-Dick, or the Whale. Berkeley: University of California Press, 1981.

Merchant, Carolyn. The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution. San Francisco: Harper & Row, 1980.

Merton, Thomas. "The Self of Modern Man and the New Christian Consciousness." In Zen and the Birds of Appetite, 15—32. New York: New Directions, 1968.

Michelangelo. The Complete Works of Michelangelo. Edited by M. Salmi et al. New York: Reynal, in association with William Morrow, 1965.

Miller, David L. The New Polytheism. 2nd ed. Dallas: Spring Publications, 1981.

Miller, Jean Baker, ed. Psychoanalysis and Women. New York: Penguin, 1973.

Milton, John. Areopagitica and Other Prose Writings. Edited by W. Hailer. New York: Book League of America, 1929.

Moltman, Jurgen D. The Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology. Translated by J. W. Leitch. New York: Harper & Row, 1976.

Monod, Jacques. Chance and Necessity An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology. Translated by A. Wainhouse. New York: Random House, 1972.

Montaigne, Michel de. The Complete Essays. Translated by D. M. Frame. Stanford: Stanford University Press, 1958.

Morgan, Elaine. The Descent of Woman. London: Souvenir, 1972.

Mumford, Lewis. The Myth of the Machine. 2 vols. New York: Harcourt, Brace & World, 1967—70.

Nehamas, Alexander. Nietzsche: Life as Literature. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

Neugebauer, O. The Exact Sciences in Antiquity. 2nd ed. Providence: Brown University Press, 1957.

Newton, Isaac. Philosophiae Naturalis Principia Mathematica. 3rd ed. (1726), with variant readings, assembled by A. Koyré, I. B. Cohen, and A. Whitman. 2 vols. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

Newton, Isaac. The Opticks. 4th ed. New York: Dover, 1952.

Nietzsche, Friedrich. Basic Writings of Nietzsche. Edited and translated by W. Kaufman. New York: Modern Library, 1968.

Nietzsche, Friedrich. The Gay Science. Translated by W. Kaufman. New York: Random House, 1974.

Nietzsche, Friedrich. Thus Spoke Zarathustra. Translated, with an introduction by R. J. Hollingdale. New York: Penguin, 1969.

Ockham, William of. Ockham's Theory of Propositions. Part II of the Summa Logicae. Translated by A. J. Freddoso and H. Schuurman, with an introduction by A. J. Freddoso. Notre Dame: University of Notre Dame, 1980.

Ockham, William of. Ockham's Theory of Terms. Part I of the Summa Logicae. Translated, with an introduction by M. J.. Loux. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975.

O'Meara, John J. The Young Augustine. New York: Alba House, 1965.

Origen. Contra Celsum. Translated by H. Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Ovid. Metamorphoses. Edited by E. J. Kenney. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Pagels, Elaine. The Gnostic Gospels. New York: Random House, 1979.

Pagels, Heinz R. The Cosmic Code: Quantum Physics as the Language of Nature. New York: Simon & Schuster, 1982.

Palmer, R. R., and Joel Colton. A History of the Modern World. 5th ed. New York: Alfred A. Knopf, 1978.

Panofsky, Erwin. Renaissance and Renascences in Western Art. New York: Harper & Row, 1969.

Pascal, Blaise. Pensées. Translated, with an introduction by A. J. Krailsheimer. Harmondsworth, England: Penguin, 1966.

Pauli, Wolfgang. "The Influence of Archetypal Ideas on the Scientific Theories of Kepler." Translated by P. Silz. In C. 0. Jung and W. Pauli, The Interpretation of Nature and the Psyche. New York: Pantheon, 1955.

Pelikan, Jaroslav. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. 5 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1971—89.

Perls, Fritz. Gestalt Therapy Verbatim. New York: Bantam, 1976.

Petrarch, Francesco. Petrarch, the First Modern Scholar and Man of Letters: A Selection From His Correspondence. 2nd ed., rev, and

enlarged. Translated by J. H. Robinson and H. W. Rolfe. New York: Greenwood, 1969.

Piaget, Jean. The Child's Conception of the World. Translated by J. Tomlinson and A. Tomlinson. London: Routledge & Kegan Paul, 1960.

Pico della Mirandola, Giovanni. "The Dignity of Man." in The Portable Renaissance Reader, edited by J. B. Ross and M. M. McLaughlin. New York: Penguin, 1977.

Pieper, Josef. St. Thomas Aquinas. Translated by D. MacLaren. New York: Sheed & Ward, 1948.

Pieper, Josef. Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy. Translated by R. Winston and C. Winston. New York: Pantheon, 1960.

Pindar. The Odes of Pindar. Translated by R. Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Plato. The Collected Dialogues. Edited by E. Hamilton and H. Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.

Plato. Philebus and Epinomis. Translated by A. E. Taylor, with an introduction by R. Klibansky. London: Thomas Nelson, 1956.

Plotinus. The Enneads. Translated by S. MacKenna. 3rd rev. ed., by B. S. Page. Introduction by P. Henry. London: Faber and Faber, 1962.

Plutarch. Lives. Translated by J. Dryden. New York: Modern Library, 1967.

Polanyi, Michael. Persomal Knowledge. New York: Harper & Row, 1964.

Pope, Alexander. The Poetical Works of Alexander Pope. Edited by A. W. Ward. London: Macmillan, 1924.

Popper, Karl R. Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge. New York: Harper Torchbook, 1968.

Popper, Karl R. The Logic of Scientific Discovery. Rev. ed. New York: Harper & Row, 1968.

Prabhu, Joseph. "Blessing the Bathwater." in "On Deconstructing Theology: A Symposium." Journal of the American Academy of Religion 54, 3 (1987): 534—543.

Prigogine, Ilya. From Being to Becoming: Time and Complexity in the Physical Sciences. San Francisco: Freeman, 1980.

Ptolemy. The Almagest. Translated by R. C. Taliaferro. In Great Books of the Western World, Vol. 16. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Ptolemy. The Tetrabiblos. Translated by J. M. Ashmand. North Hollywood, Calif.: Symbols and Signs, 1976.

Quine, W. V. From a Logical Point of View. 2nd ed. New York: Harper & Row, 1961.

Rahner, Karl. Hearers of the Word. Translated by M. Richards. Montreal: Palm, 1969.

Rahner, Karl. Theological Investigations. Vol. 13, Theology, Anthropology, Christology. Translated by D. Bourke. New York: Seabury, 1975.

Raine, Kathleen. Blake and Tradition. Princeton: Princeton University Press, 1968.

Randall, John Herman. The Making of the Modern Mind. New York: Columbia University Press, 1976.

Rank, Otto. The Trauma of Birth. New York: Harcourt Brace, 1929.

Raphael. The Complete Work of Raphael. Edited by M. Salmi et al. New York: Harrison House, 1969.

Rattansi, P. M. "The Intellectual Origins of the Royal Society." Notes and Records of the Royal Society of London 23 (1968): 129—143.

Ravetz, Jerome R. Scientific Knowledge and Its Social Problems. London: Oxford University Press, 1971.

Redondi, Pietro. Galileo: Heretic. Translated by R. Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Reich, Wilhelm. Character Analysis. New York: Noonday, 1949.

Rilke, Rainer Maria. Duino Elegies. Translated by C. F. Macintyre. Berkeley: University of California Press, 1961.

Ronan, Cohn A. Galileo. New York: G.P. Putnam's Sons, 1974.

Rorty, Richard. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Rosen, Edward. Copernicus and the Scientific Revolution. Malabar, Fla.: Krieger Publications, 1984.

Ross, J. B., and M. M. McLaughlin, eds. The Portable Renaissance Reader. Rev. ed. New York: Penguin, 1977.

Ross, Sir William David. Aristotle. 5th ed. New York: Methuen, 1964.

Ross, Sir William David. Plato's Theory of Ideas. London: Oxford University Press, 1971.

Roszak, Theodore. The Making of a Counter Culture. New York: Doubleday, 1969.

Rothberg, Donald. "Philosophical Foundations of Transpers Psychology." journal of Transpersonal Psychology 18, 1 (1986): 1—34.

Rouner, Leroy S., ed. On Nature. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

Rousseau, Jean-Jacques. Confessions. Translated by J. M. Cohen. Baltimore: Penguin, 1953.

Rousseau, Jean-Jacques. Emile, or Treatise of Education. Translated by B. Foxley. New York: Dutton, 1955.

Ruether, Rosemary Radford, ed. Religion and Sexism: images of Woman in the Jewish and Christian Traditions. New York: Simon & Schuster, 1974.

Ruether, Rosemary Radford, Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology. Boston: Beacon, 1983.

Rufus, W. Carl. "Kepler as an Astronomer." in The History of Science Society, Johannes Kepler: A Tercentenary Commemoration of

His Life and Work. Baltimore: Williari and Wilkins, 1931.

Rupp, E. Gordon. Luther's Progress to the Diet of Worms, 1521. New York: Harper & Row, 1964.

Russell, Bertrand. The Basic Writings of Bertrand Russell. Edited by R. E. Egner and L. E. Dennon. New York: Simon and Schuster, 1967.

Russell, Bertrand. A History of Western Philosophy. New York: Simon and Schuster, 1945.

Russell, Bertrand. Why 1 Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects. New York: Simon and Schuster, 1967.

Salinger, J. D. Franny and Zooey. Boston: Little, Brown, 1961.

Samuels, Andrew. Jung and the Post-Jungians. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.

Santillana, Giorgio de. The Crime of Galileo. Chicago: University of Chicago Press, 1955.

Sarton, George. introduction to the History of Science. 5 vols. Huntington, New York: Krieger, 1975.

Sartre, Jean-Paul. Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology. Translated, with an introduction by H. E. Barnes. New York: Citadel Press, 1956.

Sartre, Jean-Paul. Existentialism and Humanism. Translated by P. Mairet. London: Methuen, 1948.

Sartre, Jean-Paul. Nausea. Translated by Lloyd Alexander. New York: New Directions, 1959.

Sartre, Jean-Paul. No Exit & The Flies. Translated by S.. Gilbert. New York: Alfred A. Knopf, 1946.

Schilpp, P. A., ed. Albert Einstein: Philosopher-Scientist. New York: Tudor, 1951.

Schilpp, P. A., ed. The Philosophy of Karl Popper. 2 vols. La Salle, Ill.: Open Court, 1974.

Scott, Joan Wallach. Gender and the Politics of History. New York:

Columbia University Press, 1988.

Sextus Empiricus. Scepticism, Man and God: Selections from the Major Writings. Translated by S. Etheridge, edited by P. P. Hallie. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1964.

Shakespeare, William. The Complete Works of Shakespeare. The Cambridge Edition Text, edited by W. A. Wright. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1936.

Sheehan, Thomas, ed. Heidegger: The Man and the Thinker. Chicago: Precedent, 1981.

Sheldrake, Rupert. A New Science of Life: The Hypothesis of Formative Causation. Los Angeles: Tarcher, 1981.

Shelley, Percy Bysshe. Prometheus Unbound. Edited by L. J. Zillman. New Haven: Yale University Press, 1968.

Sherrard, Philip. "The Christian Understanding of Man." Sobornost 7, 5 (1977): 329—343.

Skinner, B. F. Beyond Freedom and Dignity. New York: Bantam, 1972.

Skinner, Quentin, ed. The Return of Grand Theory in the Human Sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Smith, Adam. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Edited, with an introduction by E. Cannan. New York: Modern Library, 1937.

Smith, Huston. Beyond the Post-Modern Mind. Rev. ed. Wheaton, Ill.: Quest, 1989.

Snow, C. P. Two Cultures and the Scientific Revolution. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

Sophocles. The extant plays in 2 vols. of The Complete Greek Tragedies. Edited by D. Grene and R. Lattimore. Chicago: University of Chicago Press, 1954—57.

Spengler, Oswald. The Decline of the West. Translated by C. F. Atkinson. 2 vols. New York: Alfred A. Knopf, 1945.

Spretnak, Charlene. Lost Goddesses of Early Greece. Boston: Beacon Press, 1984.

Squire, Aelred. "The Doctrine of the Image in the De Veritate of St. Thomas." Dominican Studies 4 (1951): 164—177.

Stein, Murray, and Robert L. Moore, eds. Jung's Challenge to Contemporary Religion. Wilmette, Ill.: Chiron, 1987.

Steiner, Rudolf. The Essential Steiner. Edited, with an introduction by Robert A. McDermott. San Francisco: Harper & Row, 1984.

Steiner, Rudolf. The Riddles of Philosophy. Spring Valley, N.Y.: Anthroposophic Press, 1973.

Steiner, Rudolf. A Theory of Knowledge Based on Goethe's World Conception. Translated by O. Wannamaker. Spring Valley, N.Y.: Anthroposophic Press, 1968.

Stendahl, Kristen. Meanings: The Bible as Document and Guide. Philadelphia: Fortress Press, 1984.

Sukenick, Ronald. The Death of the Novel and Other Stories. New York: Dial, 1969.

Taylor, A. E. Socrates: The Man and His Thought. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1954.

Teilhard de Chardin, Pierre. The Phenomenon of Man. Translated by B. Wall, with an introduction by Julian Huxley. New York: Harper & Row, 1959.

Tester, S. J. A History of Western Astrology. Woodbridge, Suffolk: Boydell, 1987.

Thomas, Keith. Religion and the Decline of Magic. New York: Scribner, 1986.

Thomdike, Lynn. A History of Magic and Experimental Science. 8 vols. New York: Columbia University Press, 1923—58.

Tolstoy, Leo. Anna Karenina. Translated by C. Garnett. New York: Modern Library, 1935.

Tolstoy, Leo. The Death of Ivan Ilyich. Translated by L. Solotaroff. New York: Bantam, 1981.

Tolstoy, Leo. The Kingdom of God Is Within You. Translated by C. Gamett. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984.

Tolstoy, Leo. War and Peace. Translated by C. Garnett. New York: Modern Library, 1931.

Tomlin, E. W. F. The Western Philosophers. New York: Harper & Row, 1957.

Torrance, Thomas F. Theological Science. London: Oxford University Press, 1978.

Toulmin, Stephen. Human Understanding: The Collective Use and Evolution of Concepts.Princeton: Princeton University Press, 1972.

Toynhee, Arnold J. A Study of History. Abridgement of vols. 1—VI, by D. C. Somervell. New York: Oxford University Press, 1947.

Vasari, Giorgio. Lives of the Most Eminent Painters, Sculptors, and Architects. Translated by J. Foster London: George Bell's Sons, 1890.

Virgil. The Aeneid. translated by Robert Fitzgerald. New York: Random House, 1983.

Vlastos, Gregory. Platonic Studies. Princeton: Princeton University Press, 1973.

Voltaire. Philosophical Letters. Translated by E. Dilworth. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1961.

Voogd, Stephanie de. "C.G. Jung: Psychologist of the Future, 'Philosopher' of the Past." Spring 1977 (New York and Zurich: Spring Publications, 1977): 175—182.

Vrooman, J. R. René Descartes: A Biography. New York: G.P. Putnam's Sons, 1970.

Walsh, William H. Metaphysics. New York: Harcourt, Brace & World, 1966.

Watts, Alan. Beyond Theology. New York: Pantheon, 1964.

Watts, Alan. Psychotherapy East and West. New York: Pantheon, 1961.

Weber, Max. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

Weinberg, Steven. The First Three Minutes: A Modern View of the Origin of the Universe. New York: Basic Books, 1988.

Weinstein, Donald, and Rudolph M. Bell. Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000 to 1700. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Wellmer, Albrecht. "On the Dialectic of Modernism and Postmodernism." Praxis International 4 (1985): 33 7—362.

Westfall, Richard S. Force in Newton's Physics: The Science of Dynamics in the Seventeenth Century. New York: American Elsevier, 1971.

White, Lynn. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." Science 155 (1967): 1203—1207.

Whitehead, Alfred North. Process and Reality. Corrected ed. Edited by D. R. Griffin and D. W. Sherburne. New York: Free Press, 1978.

Whitehead, Alfred North. Science and the Modern World. New York: Macmillan, 1925.

Whitehead, Alfred North, and Bertrand Russell. Principia Mathematica. 3 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1927.

Whitfield, J. H. Petrarch and the Renascence. New York: Haskell House, 1969 (reprint of 1943 edition).

Whorl, Benjamin Lee. Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf. Edited by J. B. Carroll. Cambridge: MIT Press, 1956.

Whyte, Lancelot Law. The Unconscious Before Freud. New York: Basic Books, 1960.

Wilkinson, Elizabeth M., and Leonard A. Willoughby. Goethe, Poet and Thinker. New York: Barnes & Noble, 1962.

Wind, Edgar. Pagan Mysteries in the Renaissance. Rev, and enlarged ed. New York: NortOn, 1968.

Wittgenstein, Ludwig. Philosophical Investigations. Translated by G. E. M. Anscombe. 3rd ed. New York: Macmillan, 1968.

Wittgenstein, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus. Translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness, with an introduction by Bertrand Russell, London: Routledge & Kegan Paul, 1961.

Wollstonecraft, Mary. Vindication of the Rights of Woman. Edited by M. Kramick. New York: Viking Penguin, 1978.

Wordsworth, William. Poetical Works. Rev. ed. Edited by T. Hutchinson and E. De Selincourt. Oxford: Oxford University Press, 1950.

Wordsworth, William, and Samuel Taylor Coleridge. Lyrical Ballads, 1798. 2nd ed. Edited by W. J. Owen. Oxford: Oxford University. Press, 1969.

Yates, Frances A. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. London: Routledge, 1964.

Yeats, William Butler. The Collected Poems. London: Macmillan, 1952.

Yeats, William Butler. A Vision. New York: Macmillan, 1956.

****

Reference Works

Bullock, Alan, and R. B. Woodings, eds. 20th Century Culture: A Biographical Companion. New York: Harper & Row, 1983.

Edwards, Paul, ed. The Encyclopedia of Philosophy. 8 vols. New York: Macmillan, 1967.

Encyclopaedia Britannica. 15th ed. 30 vols. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1977.

Flew, Antony, ed. A Dictionary of Philosophy. 2nd ed. New York: St. Martin's, 1984.

Gillispie, C. C., ed. Dictionary of Scientific Biography. 16 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1970.

Harvey, Sir Paul, ed. The Oxford Companion to Classical Literature. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Kinder, Hermann, and Werner Hilgemann. The Anchor Atlas of World History. Translated by E. A. Menze. 2 vols. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974.

Liddell, H.. G., and R. Scott. A Greek-English Lexicon. 9th ed. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Oxford English Dictionary. Compact ed. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1971.

Rahner, Karl, et al., eds. Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology. 6 vols. New York: Herder and Herder, 1968.

Trager, James, ed. The People's Chronology. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1979.

Wiener, Philip P., ed. Dictionary of the History of Ideas. 5 vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1973.

كلمات شكر وعرفان

أبقاني مشوار تأليف هذا الكتاب الطويل مثقلاً بديون أعداد من الناس أكبر من أن آمل في التعبير لهم عن الشكر على النحو المناسب. إنني عميق الامتنان لكوكبة الرجال والنساء الآتية أسماؤهم الذين قرؤوا المخطوطة كاملة، ولأكثر من مرة واحدة في عدد غير قليل من الأحيان، والذين زودوني بما لا يقدر بثمن من التعليق النقدي والدعم: ستانسلاف غروف، برونو بارنهارت، روبرت ماكديرموت، جوزف كامبل، هيوستون سميث، ديفد ال مِلَّر، كاثي برتشنايدر، دين جوهان، تشارلز هارفي، رن بتلر، بروس نيوول، وليم كيبن، ومارغرت غاريغان. يطيب لي أيضاً أن أتوجه بالشكر إلى أفراد كثر قرؤوا وعلقوا على مقاطع محددة من المخطوطة في مراحل مختلفة من رحلة الكتابة، بمن فيهم جيمس هِلْمان، روبرت بيلاّه، فريتيوف كابرا، فرانك بار، وليم وَبّ، غوردون تابّان، آيلرد سكواير، وليم بيرمنغهام، روجر وولش، جون ماك، وجوزف برابهو. أما زوجي هيثر مالكولم تارناس، التي تركت تأثيراً بالغ العمق في المحصلة النهائية بعينها التحريرية المدقِّقة، أسئلتها النافذة إلى العمق، وأحكامها الحساسة، فقد كانت قارئة استثنائية الأهمية للكتاب على امتداد السنوات التي استغرقها تأليفه.

ربما هناك بضع جمل في هذا العمل لم تتوفر إمكانية الاعتراف بها وإيرادها في الهوامش مع الإتيان على ذكر مصدرها كتاباً أو مقالة، محاضرة، رسالة، أو حديثاً سبق له أن أثر في فهمي لفكرة معينة أو في الطريقة الفضلى لصياغتها. لذا فإن البيبليوغرافيا تحاول إدراج قسط من ديوني الفكرية، إلا أن الاقتباسات الوجيزة نادراً ما تنصف إسهامات باحثين مثل دبليو كي سي غوثري، ام دي تشنو، جوزف بيبر، إيرنست فلهلم بنز، هيربرت بترفيلد، وليم كاكنيل، روبرت بيلاّه، وتوماس كون، إذا لم نومئ إلا إلى عدد ضئيل من أولئك الذين كان تأثيرهم في هذا الكتاب شديد الوضوح. يضاف إلى ذلك أن عدداً من الأفراد أسهموا على نحوٍ مباشر في تمكيني من

صياغة التصور التاريخي الإجمالي للكتاب، وهنا بالذات أريد أن أعبر عن تقديري لعدد لا يحصره إحصاء من المناقشات الغنية الحافزة مع ستانسلاف غروف، برونو بارنهارت، جيمس هِلْمان، روبرت ماكديرموت، دين جوهان، هيوستون سميث، جوزف كامبل، وغريغوري بيتسون.

أما فيما يخص نشر الكتاب فمثقل أنا بالدين لوكيلي فريدريك هل وزميلته يوني نادل؛ لروبرت ويات وتري هنري من دار بالنتاين للنشر؛ لبيتر غوزّاردي، مارغرت غاريغان، جيمس وولش، وجون مايكل من دار هارموني للنشر؛ ولبوكارا لَجَنْدْرَه على إطلاق العملية كلها. إنني شديد الامتنان على الدعم المالي الذي وفره كل من جوان رديش، آرثر يونغ، بوكارا لَجَنْدْرَه، كرستوفر بيرد، وفيليب دَلَفَتْن إضافةً إلى أعضاء من عائلتي تارناس ومالكولم، ذلك الدعم الذي مكنني من تكريس ما يكفي من الوقت لمهمة الكتابة والبحث. كذلك لقي عملي لإنجاز الكتاب مساعدة أخذت صيغاً مهمة من مايكل موري، ريتشارد برايس، ألبرت هوفمان، آن آرمسترونغ، روجر نيوول، جي أوغيلفي، معهد دراسة الوعي، ومطابع جامعة برنستون. ثمة منحة من لورنس اس روكفلر أتاحت لي فرصة المشاركة في مشروع إيسالن لإعادة النظر في الفلسفة، سلسلة ندوات ممتدة ثلاث سنوات جامعة لأعداد من كبار الفلاسفة، أساتذة اللاهوت، والعلماء. فالمناقشات اللافتة والمثيرة التي جرت في هذه اللقاءات لعبت دوراً ذا شأن في دفعي إلى صياغة التصور الثوري لتاريخ الغرب الفكري والروحي المطروح في ذيل هذا الكتاب، هذا التصور الذي قُدم للمرة الأولى في ندوة المشروع الختامية التي كانت بعنوان: «الفلسفة والمستقبل البشري» والتي عُقدت بجامعة كامبرج في آب/أغسطس 1989.

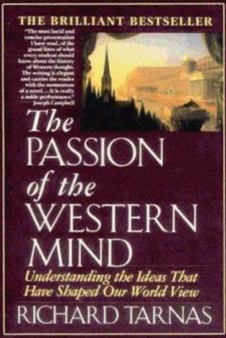
من شأن كلمات الشكر والعرفان هذه أن تبقى ناقصة إذا لم أبادر إلى التعبير عن تقديري العميق للدور البناء الذي اضطلع به في حياتي كل من معهد إيسالن حيث عشت بين عامي 1974 و1984؛ جامعة هارفارد التي واظبت عليها من عام 1968 إلى عام 1972؛ والأساتذة اليسوعيين الذين تتلمذت عليهم في شبابي. بمعنى ما يمكن عد هذا الكتاب الثمرة الطبيعية لتلقي التعليم في، والاضطرار إلى استيعاب التأثيرات

الفكريــة المتنوعــة لجملة تلك الحوزات التعليمية الخاصة. آمـل أيضاً في أن يُرى هذا الكتاب فعل امتنان وعرفان بالنسبة إلى كل منها، كنا بالنسبة إلى العديد من الرجال والنساء الأوفياء الذين تقاسموا معي معارفهم ورؤاهم.

كذلك أريد أن أعبر عن الامتنان لأرض بيغ سور على الساحل الباسيفكي وروحها، هذه الأرض التي ظلت تُغذّيني، تتحداني، وتلهمني على امتداد السنوات التي انشغلت فيها بالكتاب.

أخـيراً، يطيـب لي أن أتوجــه بالشكــر إلى أبـوي، إلى زوجــي، وإلى أولادي. فلولا إيمانهــم ودعمهم المفعــم بالحب لما توفرت إمكانيــة تأليف هذا الكتــاب. إنني عميق الامتنان لكل فرد منهم.

في الكتاب حشد لأصحاب العقول العظيمة في الحضارة الغربية وأفكارهم المحورية، من أفلاطون إلى هيغل، من أوغسطين إلى نيتشه، من كوبرنيك إلى فرويد. ينجح ريتشارد تارناس في اجتراح ما يشبه المعجزة المتمثلة في وصف مفاهيم فلسفية عميقة بسهولة ولكن دون سهولتها بات سفراً كلاسيكياً، ولما يمض على نشره سوى عشر سنوات؛ إنه كتاب آلام العقل الغربي، الذي هو مكتبة ليبرالية كاملة في مجلد واحد.



«أحد أكثر الكتب التي قرأتها: تنويراً وإقناعاً وجمال كتابة ويسر محاجة وأهمية». -**كايث ثومبسون**

«أكثر روايات أوديسة الغرب-التي امتدت ثلاثين قرناً بحثاً عن الحقيقة - إثارة في متناول الجمهور العريض، الذي يعرفه كاتب هذه الأسطر. إنه إنجاز عبقري». - **هاريسون شبرد، ذه هيلينك جورنال**

«أفضل تواريخ الفكر الغربي الذي سبق لي أن رأيته ملموماً بين دفتي كتاب واحد». - **هيوستون سميث، مؤلف أديان العالم**

«إنه مسح نقدي رائع، باحترامه المتأصل لكل من «ثقافة التيار الرئيس العليا في الغرب» و«العالم المتغير جذرياً» في عقد تسعينيات القرن العشرين، يوفر اختراقاً جديداً بالنسبة إلى العامة والاختصاصيين من القراء على حدٍّ سواء.. يمكنهم من التقاط الصورة الكبرى للثقافة الغربية، كما لو كان ذلك يحصل للمرة الأولى».

- **باتريشيا هولت، سان فرانسيسكو كرونكل**

«قوي، وسيبقى داعماً لنا عقوداً في الألفية الجديدة».

جون سكلي، رئيس ومدير تنفيذي لشركة حواسيب.

«إنه كتاب ممتاز وساحر ومأثرة: آسرة مثل رواية بوليسية؛ مثيرة مثل قصيدة. تتميز كتابة تارناس باليسر، بالتألق، بالحماسة، وهو يكشف لنا عن الدراما العظيمة لتطور العقل الغربي، فصلاً بعد فصل، مشهداً بعد آخر، بتفصيلٍ موجز وبحثي».

آن بيرنغ، ريسيرجنس

ISBN:978-9960-54-897-5
9789960548975

كلمة KALIMA

العبيكان Obeikan

المعارف العامة
الفلسفة، علم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة/التطبيقية
الفنون، والألعاب والرياضة
الآداب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة